شماره ۳۰۴

[illegible]

۱۱۲

~~۲۷۵~~ ۲

34

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله والحمد لله وصلى الله على خير خلقه واله الكرام **الكلام** فيما لمباحث العموم والخصوص من الاحكام

مقدمة لما فرغ المصنف من مباحث الاوامر والنواهي شرع في مباحث العام والخاص وقدم الكلام في العام عليه فيه لكونه اصلا للتخصيص وذكر فيه فصلا وجه بيان المستغرق كالسابق وفصلا عليها وهي بعد ما عرفت هذا فاعلم ان عبارات القوم في تفسير اللفظ العام مختلفة فقيل المعتبر العام هو اللفظ الدال على اثنين فصاعدا من غير حصر وقيل بنفي الحصر هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد والمطلق في غيره ومن المطلق استدلال على الماهية من حيث هي هي والعام يدل على الماهية باعتبار تعددها وفي كري منكر ومن بينه هو اللفظ الدال الدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته ومن الغزالي هو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا الى غير ذلك من التعريفات المذكورة في كتب القوم اصولا وفروعا ولا يخلو شيء منها عن عيب واحسنها ما ذكره من ... فيه الجمع المعرف والمنكر المستغرق نحو الرجال ولا رجال فان دلالتها على جميع اجزائها جزئياتها اعني كل واحد واحد مثل المفرد المعرف لا كلا جمع وهو الجزئيات والمفرد المعرف والمنكر المنفي نحو الرجل ولا رجل فان استغراقها باعتبار جزئياته ولعل عدم تعرض المصنف لتعريف العموم اما لما مر في تعريف الفقه او لان العموم بديهي والغرض من التعريف هو التمييز والاخطار بالبال وتمييزه من بين المعاني واتضاحه للمصنف اكثر مما يرى من تعريف العموم وهو في غيره من العموم من تعريفه جيدا ان **قوله** والحق ان العموم حقيقة الخ اعلم ان هذا خلاف ما عليه بعض المصنفين وهو ان لفظ العموم وما يشتق منه معروض حقيقة ... فانه قد يطلق ويراد باللفظ المستغرق لجميع الجزئيات كما في هذا اللفظ عام ... وقد يطلق ويراد به جانب المعنى الشائع كما في هذا البلاء عام وهذا المرض لا عموم ... وبالجملة فان العموم يعرض ويحمل على المعاني تارة وعلى الالفاظ اخرى كما في الامثلة وذهب الجمهور من المحققين كالسيد وابي الحسين والغزالي ومن عرضه للمعاني عند اهل البيان حقيقة بخلاف اهل الميزان فان الامر عندهم بالعكس لان العموم عندهم شمول المفهوم لجزئياته ولعل اختلاف ... لاجل اختلاف اغراضهم لان ... نظر

العموم

يستعمل الكلام فيما المباحث العموم ... من الاحكام

العموم الى المعنى عندهم من نظره الى المعنى الذي والى اللفظ عندهم من نظره كشف المعنى من اللفظ وكيف كان فقد اتفقوا على ان معروضه تارة هي الالفاظ واخرى المعاني **الكلام** فيما لكون العموم حقيقة مخصوص الاحكام لكنهم اختلفوا في معناه المعنى الحقيقي على اقوال عشرة الاول انه حقيقة في المعنى الاول ومجاز في الثاني وهو مذهب العضدي وجمع كثير ... والبهائي والحلي من السيد والغزالي والاكثر والثاني انه حقيقة فيهما ... هو في الحاجبي والعضدي والطبرسي وصاحب الصراح والثالث انه مشترك لفظي بينهما ... وهو المنقول الاول وجوه منها دعوى الاتفاق من ... وكشف الرموز ومنها انه لو كان حقيقة في المعنى الاول ليكون في الثاني جاز الارتباط من الاشتراك ومنها ان المعنى الاول هو المتبادر والتبادر دليل الحقيقة ومنها انه لو كان حقيقة في الثاني ... لا طرد في جميع اقسامه كالاول والتالي باطل لانه لا يتم في الانسان والحيوان والبلد وغيرها حسن ... لما يراد من المعنى الثاني ما يتم المعاني الذاتية المقابلة للعرضية لمعنى الانسان والرجل والحيوان اما الذاتية المراد منه المعاني العرضية فقط كمعنى السواد والبياض فلا عموم الا طراد في كلام لكن هنا بحث انه لا يصح السلب من حيث ان امارات الحقيقة وما يتم منه لو كان المراد المعنى العرضي لما صح عموم المطر لانه من الفاظ الذات كالرجل ... بالنوع من ... المطر باسكان الطاء مصدر كما نص به ... فانه والثاني وجوه اقواها منها انه استعمل في معنيين بينهما جامع والاصل ان يكون حقيقة فيه دفعا للاشتراك والمجاز وفيه انه ثم لم يثبت كونه حقيقة في خصوص احد المعنيين وقد ثبت كما عرفت ومنها ان العموم لغة حقيقة في شمول امر لمتعدد وهذا صادق على كل من المعنيين ومنها قول اهل الميزان العام لا ينسب لعين ما ... ووقوع التركيب فيه والخاص بخلافه وغير ذلك فيه وحجة القول الثالث كون الاصل في الاستعمال دليل الحقيقة وضعفه ظاهر واعلم انه صرح بعض بكون النزاع في المسئلة لفظيا لانه ان اريد بالعموم استغراق اللفظ لمسمياته على ما هو مصطلح الاصوليين فهو من عوارض الالفاظ خاصة وان اريد به شمول امر لمتعدد عم الالفاظ والمعاني معا وان اريد به شمول المفهوم للافراد كما هو مصطلح اهل الاستدلال اختص بالمعاني وغيرها الا في ... وضعه ما من ... اذا عرفت هذا فاعلم ان الاقوال في المسئلة على ما ضبطه بعض الاجلة عشرة ثلثة منها ذكرها المصنف والرابع التوقف وهو ...

القاضي ابو بكر فلم يدر انها وضعت للعموم او الخصوص او لكليهما حتى يكون الامر عنده دائرا بين الثلاث

الثلاثة والخامس التفصيل فان كان من الاوامر والنواهي فالعموم وان كان من الاخبار والوعد

والوعيد فالتوقف فذهب اليه الآمدي وجماعة من الواقفية واضطراب الاشعري فتارة حكوا انه

ولعمري لو قصروا لما لاحظت التفصيل في كلام السيد صارت الاقوال ستة وكيف كان فلا يبعد ان يقال

ان قول المص للعموم صيغة اشارة الى رد القول الثالث وقوله فقط اشارة الى رد غيره وكيف كان فان اراد

بالصيغة في قول المص صيغة تخصه على ما نبه عليه بعض الاجلاء من ان الكلمة العربية تقال اعتبارا من

باب تسمية الشيء باسم جزئه لا الهيئة الحاصلة من تقديم الحروف بعضها على بعض والحركات المرتبة كما هو معناها

المعروف اذ لم يقل احد بكون تلك الهيئة دالة على العموم وافاده بعض اهل العصر حيث قال من البحث

بغلبة اختلفوا في كون ما يدعى كونها موضوعا للعموم من الالفاظ وكيف كان فلا يبعد ان يكون قول المص

للعموم صيغة اشارة الى رد القول الثالث وقوله فقط اشارة الى رد غيره قوله وهو مختار الشيخ اه

فقال ان هذه الصيغ موضوعة للعموم فحسب واذا استعملت في الخصوص فعلى مذهب من المجاز وحكاه عن

جميع الفقهاء واكثر المتكلمين وحكاه في المختصر وغيره عن جميع المحققين وفي جملة من الكتب انه مقالة

قدماء جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص اه وهم كافة المرجئة ونسبه الى القاضي عبد

الجبار ايضا وكيف كان فالخصوص الموضوع له عندهم تفسيران احدهما القدر المشترك بين مراتب الخصوص

كالبعض مثلا حتى ان قولنا جاءني جميع العلماء عند ارباب هذا القول قضية جزئية اي بعض العلماء وكذا

قولنا خالق كل شيء معناه عندهم خالق بعض الاشياء فانه مرتبة من مراتب الخصوص لكنها من اعلى مراتبه

وبالجملة فالمراد بالخصوص بعض ما يتناوله اللفظ وهو مفهوم شامل لابعاض كثيرة فيكون من

باب الوضع العام والموضوع له كذلك فلا يرد عليهم استبعاد تعدد الوضع وربما فسر البعض باراده كل

بالوضع المفرد من بعضها الخاص المراتب بواسطة تعقل القدر المشترك فالوضع فيها عام والموضوع له خاص كالمبهمات

شوان المص اشار بقوله الى ان جميع الصيغ او الى ما صار اليه القاضي من استبعاد تعدد الوضع

للخصوص

الا ان اصولها محصورة

الكلام فيما اذا كانت النكرة الواقعة في سياق النفي للعموم ... الاحكام

للخصوص بالعين نحو كل واحد فجعل النزاع فيما عداه والحق مع المصنف في دعوى عموم النزاع لاستغراق

كلامهم فيه وشموله دليلهم للجميع مع تصريح جمع بذلك كالشيخ والعضدي وما صرح به العلامة والمحصول فقد

ظهر من المطري وجه تأمله على ما بعده فلا وجه للاستبعاد المذكور نفسه ولا يبعد دعوى خروج مجازي محل

النزاع عند القائلين بوضع لفظ للعموم فانها عندهم موضوعات له بلا خلاف بينهم وانما الخلاف في غيرها

من الالفاظ قوله لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا وقد استدل به في شرح ايضا وتبعه الفاضل

التوني وصاحب القوانين ويرد عليها اولا بان هذا لا ينهض حجة على من يقول بالتفصيل وهو القول بالعموم

ان كان من الاوامر والنواهي والتوقف ان كان من الاخبار والوعد والوعيد وثانيا بان القرائن الحالية

موجودة ومعها لا يمكنه الامدي من الناس والخصم لا ينكر العموم بمعونة القرائن وثالثا بان اصالة عدم النقل

معارضة بان الاصل في الاستعمال الحقيقة والاستعمال في الخصوص مما لا ينكر ورابعا ان ما ذكره هنا

من تبادر العموم من النكرة في سياق النفي مناف لما ذكره في مسئلة المشترك من ان العموم في النفي وانما

ان النكرة المنفية لا عموم لها فمن اين يجيء العموم في المنفية هنا وقد حققنا ذلك في مسئلة المشترك فارجع اليه

وهناك اشياء مبنية على التبادر من نفس اللفظ حتى يكون اللفظ موضوعا له كما هو المدعى بل النكرة الواقعة

في سياق النفي تدل على نفي الفرد المنتشر او نفي الطبيعة من حيث هي ويلزم منه نفي جميع الافراد الذي هو العموم

ونقل عن البكري والحنفية والقول بان دلالة النكرة المنفية على العموم الزائد فعلها من صيغ العموم يعني

كونها حقيقة فيه كما ترى ويرد على الاول والثاني انه مناقشة في المثال وقد عرفت سابقا ان بطلان

المثال لا يستلزم بطلان الدعوى فليمثل بمثال آخر وبهذا انه اذا قال ما رأيت اليوم احدا فهم منه العموم عرفا

حتى لو ثبت انه رأى واحدا عد كاذبا والتبادر دليل الحقيقة والصيغة تم المطلوب وعلى الثالث انا

لو سلمنا اصالة الحقيقة على الاطلاق حتى في مثل ما نحن فيه فنقول انها معارضة باصالة عدم الاشتراك

فيبقى اصالة عدم النقل سليمة عن المعارض وعلى الخامس ما مر من ان الاصل في التبادر كونه من جهة

اللفظ ودليل الحقيقة ويؤيد ما ذكرنا انه لو كان بالالتزام لكان هناك انتقالان والمعلوم انتقال واحد

في مقدمة

تابع العموم في الاثبات فاذا لم يكن في الاثبات عموم فمن اين يجيء العموم في النفي

واستدل بعض الاشاعرة بان قولنا اكلت شيئا والعلامة في المنتهى بان قولنا اكلت شيئا وما اكلت شيئا متناقضان
فلو لم يكن الثاني عاما لم يحصل التناقض انتهى لوضوح ان حصول التناقض بين هذين الكلامين مما لا غبار عليه
ريب ولا مين اذ هو اما باعتبار كون الكلام الاول ايجابا كليا والثاني سلبا جزئيا او بالعكس او باعتبار كونهما
ايجابا وسلبا كليين او باعتبار كونهما ايجابا وسلبا جزئيين والاحتمال الرابع باطل لعدم التناقض بين الايجاب
والسلب الجزئيين وكذا الثالث لعدم افادة النكرة المثبتة العموم وضعا فالايجاب والسلب الكليان وان
كانا متناقضين الا انه لا عموم في الكلام الاول ومن هذا ظهر وجه بطلان الاحتمال الاول فاذا بطلت
الاحتمالات الاربع الا الثاني وهو ان يكون مفاد الكلام الاول الايجاب الجزئي والثاني السلب الكلي
ثبت كون النكرة المنفية صيغة للعموم كما هو المطلوب واما ما قيل من ان غاية ما ذكرت حصول الدلالة على
العموم وهي لا تستلزم ان تكون من جهة الوضع لجواز ان تكون التزامية فمندفع بما مر من ان الاصل كونها
من جهة الوضع فلا التفات بما ذكره المخالف لنا وبه يندفع هذا مع انه يكفينا الشهرة العظيمة
المتفقة بكون الاصل في الدلالة ان يكون من جهة الوضع وقد استدل بعضهم في تثبيت وضع اللفظ
للعموم باشتداد الحاجة وسببها الى التعبير عنه بلفظ فنقول ان العموم معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه
وكلما كان كذلك فالحكمة قاضية بوضع لفظ له كما مر مفصلا في اوائل الكتاب واستدل بعضهم في العدة
بما حاصله انا وجدنا العرب فرقوا بين العموم بلفظ لا يؤكدونه بالخصوص وكذا الخصوص فانهم اكدوه
بلفظ لا يؤكدونه بالعموم فانهم يقولون رايت رجلا [illegible] بل نفسه ولا يقولون رايت رجلا اجمعين
بل نفسه ولا يقولون رايت الرجال نفسه بل انفسهم فلما ثبت هذا دل على ان معناهما مختلف كما ان تاكيدهما
مختلف ولو اختلفا لما كان يكون احدهما عاما والاخر خاصا انتهى واستدل بعضهم بالاجماع فحقيقة صيغ
العموم حقائق فيه لا في الخصوص لنا استدلال السلف بها عليه من غير نكير والمناقشة فيه اولا بانه يحتمل كونه
للنقل الشرعي مندفعة بالاصل وثانيا بعدم التسليم للاجماع سكوتي لا حجية فيه مندفعة اولا بانه خلاف الظاهر
وثانيا بالمنع من عدم حجية الاجماع السكوتي سيما في نحو المقام كما لا يخفى على متدبر الاخبار وبالاتفاق في كلام التزم

والجه

والجهالة والحنث في الامر باحد ما حاصله انه لو كان النفي في تلك الامثلة مفيدا للسلب الكلي لما ناقض الجزئي
فان السلب في الايجاب الجزئيين ليسا متناقضين كما ابطل الاشاعرة في كلام بعض الائمة ومحصله ان النكرة المنفية
في كلمة التوحيد لو لم تفد عموم السلب عن جميع افراد سوى الله لما ناقضت تلك الكلمة التوحيد المركب من النفي والاثبات
والاثبات الخاص والتالي باطل بالاجماع والمناقضة فيه مثل ما مر [illegible] وان قال الجاعل من يرد علي
ملزوم لما يكن لعدم الايجاب لما استحق الدرهم كل احد من الطائفة والتالي باطل بالاتفاق فعلم ان لفظة من
للعموم ويحصل المثال الثالث ما ذكرنا معلوم واستدل بعضهم في جملة من الكتب بحكم ارباب اللسان بالعموم فيهم
وقد وقع في وقايع كثيرة منها ما عن علي ع في الاحتجاج على جواز الجمع بين الاختين في ملك اليمين بقوله تعالى او
ما ملكت ايمانكم ومنها احتجاج فاطمة على ابي بكر حين منعها من ارثها فدك من ابيها بقوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم فلم ينكر عليها العموم بل عدل ابو بكر الى التخصيص بما رواه عن النبي نحن معاشر الانبياء لا نورث
ومنها ما عن عثمان انه كذب لبيد في قوله وكل نعيم لا محالة زائل بان نعيم الجنة لا يزول ثم [illegible] انه
لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اعترض عليه فقال لاخصمن محمدا ثم جاء اليه
فقال يا محمد قد عبدت الملائكة والمسيح وقرره النبي ص ولم ينكر عليه العموم وان اجابه بالتخطئة فانه قال ما ابعد
[illegible] فقال يا [illegible] ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وفهمه دليل العموم سيما تقرير
النبي ص واما استعمال الكلمة ما في ذوي العقول فنادر على منهم نحو والسماء وما بناها فلعل [illegible]
قوله تعالى الا الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون لعيسى والمسيح والملائكة وهذا الجواب
اولى من الاول ثم [illegible] ما ذكره [illegible] فاذا اضفنا الى ذلك ما ذكرنا [illegible]
[illegible] الوجه ثابتة واذا اضفنا الى ذلك الشهرة المحققة والحكية والاجماع المحقق كما هو الحق في المقام [illegible]
الوجه [illegible] المخالف من الاصحاب [illegible] لاجتهاد [illegible] اما
الاول فلعله [illegible] واما الثاني فلعله بالحقيقة [illegible] في العموم شرعا [illegible] العلم [illegible] الشرع [illegible]
الثالث [illegible] الخطاب الشرعي [illegible]

ان ما ذكرنا من الدليل والبرهان على كثرته انما يفيد الايجاب الجزئي في مقابلة من ادعى السلب الكلي على كثرته
انما يفيد الايجاب الجزئي في مقابلة من ادعى السلب الكلي لم تنفع به واما الايجاب الكلي بمعنى اقامة الدليل
على الوضع لكل ما يدعى فيه العموم فلم يستقم كما هو بالتتبع والاستقراء معلوم وقد اعترف الفاضل الاول
حيث اقام دليلا واحدا على الايجاب الكلي وهو الشارح واعترض الشارح المصنف حيث اجاب بما يطول ذكره هنا
وقد اجاب المصنف حيث لم يدع في العنوان الايجاب الكلي انتهى **قوله** واللفظ الدال على الشيء اه قال السيد
الخليفتي فيه غلط عظيم اذ فرق عظيم بين الاتصاف بالشيء والدلالة عليه واللفظ هنا متصف بالاجمال
والدال على معنى متصف بالاشتباه لا دال على الاجمال والاشتباه فتكرير اللفظ هنا لا يكون يحصل الاشتباه
فتكرير اللفظ هنا لا يكون يحصل الاشتباه في الذهن بل بتكرره ذات الموصوف بالاشتباه فيه فلا يلزم تأكيد
الاشتباه عند التكرير وعلى تقدير دلالته على الاشتباه وتكريره يحصل في الذهن مما يلزم زيادة تقوية
الاشتباه كما في تكرير اللفظ الدال على السواد فانه لا يفيد شدة السواد وزيادته بل انما يفيد تقرير المراد
في الذهن وزيادة تصوره انتهى واورد عليه المدقق المحشي ما حاصله ان مراد المصنف بالدال عليه اللفظ
ما يعم المدلول واللازم لعدم الدلالة بحسب التحقق تفسيرا بالحصول الذهني ولا اراد التحقق هنا في ضمن الدلالة
العقلية لان تحقق الاشتباه لما كان لازما لتحقق اللفظ في الدرك كان الملزوم والاصلية والدالة عقلية
كدلالة الملزومات على لوازمها الذهنية لا من باب الدلالة الوضعية او انه اراد بالدلالة الوضعية دلالة
التعبير على سبيل التمثيل على حال اللازم بحسب التحقق تفسيرا وحاصل ان المعنى المفهوم من اللفظ يتأكد
بتكرره فيعلم منه بالمقايسة ان اللازم ايضا يتأكد بتكرر الملزوم والحاصل ان المراد يتأكد بتكرره بحسب
العدد لا بحسب القوة والشدة وهو ان البيان الاجمال والاشتباه لما كان لازما اللفظ المشترك كان تكرر
اللفظ المشترك سببا لتكرره عددا كما في التوكيد فان المراد باللفظ الاول المكرر ما ثابت بعينه فان المراد
بالثاني المؤكد ما ذا واحد التوكيد بين جزء الاخر فمراد المصنف بالتأكيد معنى الكثرة لا الشدة فعلى هذا الايراد
في كلام المصنف انتهى وغير خاف ان ما ذكر لا يلائم حمل الدلالة من باب الدلالة العقلية كدلالة الملزومات

على لوازمها

على لوازمها الذهنية خارج عن محل النزاع اذ المقصود للمصنف من هذا الاستدلال اثبات العموم الوضعي للوضع
وابن هذا من ذلك وثانيا ان التكرير العددي يستلزم تقوية المعنى المراد من المكرر وشدة تقرره ما
في ذهن السامع كما هو المراد بحسب حال اللفظ المكرر اجمالا او اجمالا كما هو مقرر في علم الادب وان لم
يستلزم ذلك في حد ذاته الا ترى انه في قولك جاءني زيد يحتمل عند السامع التجوز بحسب الاحتمال ونحوه فاذا
كررته ضعف الاحتمال وتنقص الظاهر بحسب تكرار التكرار دون الضعف والقوة من الجانبين الى ان يبلغ الكلام
حد النص صحة ولذا يرجح الفقيه في مقام تعارض الادلة المؤكد منها على غيره ما لم يكن ما يأتي هذا الترجيح
من الترجيح من وجوه الترجيح الاخر وهكذا الحال في طرف الاجمال بلا اشكال فان القائل اذا قال رأيت عينا
فهم السامع العالم بالوضع جميع معانيها الحقيقية وفي هذه الجهة لا اجمال في اللفظ لكن الاجمال من جهة
الارادة فان المعنى المراد واحد منها كما مر فاذا كرره يشتد ويتقوى الاجمال باعتبار زيادة الاحتمال الحاصل
من زيادة العينية المجملة كزيادة وضوح معنى اللفظ بزيادة العينية الموضحة كما مر ويتقرر بالجزائر زيادة
الاجمال الناشي من زيادة الاحتمال وتقويتها في طرف الظاهر كما مر الا ان الاحتمال هناك مرجوح حتى قطعه
التأكيد فيراد ازالة هذا الاحتمال وجعل اللفظ نصا في المعنى الظاهر منه بدون التأكيد وهذا وان لم يكن
واجبا على المتكلم الا انه اجيز بما يأتي في تصحيح الكلام واما اقتضاء زيادة الاحتمال في طرف الاجمال هنا اذا
قيل رأيت عينا مثلا ففيه الاجمال في عالم الارادة لكن مع رجاء البيان من المتكلم بناء على الغالب من لزوم
الاجمال في المقال فاذا كرره القائل من غير البيان ضعف هذا الرجاء من السامع وقوي عنده احتمال المعنى الاول
من اللفظ المجمل وكلما ازداد التكرار ازداد الاجمال وقوي وضعف احتمال البيان ورجائه حتى يزول هذا
الرجاء والاحتمال ويصير النص لفظا اللفظ نصا في الاجمال وتمحضا فيه وهذا معنى شدة الاجمال وتقويته
بالتأكيد مثله وصحيح ظهوره فتحقق على المحشي المتقدم اليها الاشارة فقال لا ما ذكرنا عن امر المقال وتحقيقه
في ذلك يحصل من الرجال حيث رضوا اثبات المدعى بهذا الاستدلال لذلك وقد عرفت ما يرد على اثباته دافع القال
وان ما اورد عليه من مفاسد الخيال وما يعضد صحة هذا الاستدلال الا ان العلامة اعلى الله مقامه استدل

للقنا بعده خفيه وجعل هذا اولها ما يشير اليه هذا الاشكال وكذا جمع من الفضلاء ثم سواد بره عليه في غير
الاشكال بوجه آخر وسياتي اليه والحصر الاشارة بعد ما ملة المقال ربما ان تناقض بما اراه كما لا يخفى على الثابت
من المجلد فرعا والمدينة كريا المراد ناشئ من عدم اصابة المراد من هذا الاستدلال في كلام المص وغيره وقد عرفنا
ما هو المراد فنقول زيادة للتوضيح ان المشترك من المجملات كما مر في بحثه والمجمل ما له دلالة غير واضحة اما لم ينضح دلالته
كما سيأتي بيانه في باب المجمل والمراد بيانه لا اجمال في المشترك بحسب الدلالة الوضعية اذ العلم بالوضع يستلزم
العلم بالموضوع له وانما الاجمال فيه بحسب الارادة حيث لا يجوز ارادة جميع معانيه في اطلاق واحد وبعد ما
ذكرنا ظهر صحة القول بان المشترك دال على الاجمال وان له دلالة مجملة وصحة قول المص واللفظ الدال على
وسقوط ايراد المورد وان مثل هذه الدقائق العقلية بحث لا يليق بها في المباحث اللغوية بعضها ما ذكره
المص تبعا للعلامة من هذا الاستدلال وان دفع القول بالاشتراك الا انه لا يدفع القول بالاختصاص بالعام
الا ان يكون مراده ما هو دفع القول بالاشتراك واما القول بالاختصاص فيبطله بتضعيف دليله قوله
مردود بان مقاصد اهل اللغة آه نقل عن ابن العم انه اعترض عليه بان كون مقاصد اهل اللغة في امثال ذلك بكثير
الايضاح وازالة الاشتباه قرينة على حمل المؤكد على العموم اذ لو حمل على الخصوص يبقى معه الاشتباه ثم قال
انه التزام لو بره مع هذا بعضه يحصر عليه وفيه ان التزام المورد ملازم لو علم ان مقاصد العرب في امثال
ذلك تكثير الايضاح وازالة الاشتباه وكان هذا العلم حاصلا من الامر الخارجية من اصل الوضع اما اذا كان حاصلا
من اصل الوضع فلا وجه للاعتراض كيف بالالتزام هذا مع ان الاصل فيما استند الى الالفاظ ان يكون لاجل
الوضع لا لامر آخر ثم ان ما يرد العلامة من تبه على هذا الاستدلال الاشكال الوارد في حاصل الاول انا لا نقطع بكل وجميع
اكثر استعمالا في العموم ولهذا كان قد يكون المقصود من التاكيد مجرد الايضاح ولا يلزم من ذلك كون الالفاظ حقيقة
الحقيقة في العموم وحاصل الثاني ان الكثرة والغلبة ان لم تثبت هنا الحقيقة الوضعية بل من طلبنا ما لا يلزم على الصحة
الحقيقة المعلوم ويمكن الدفع بوجه آخر من الاشارة في بحث الحقيقة الشرعية وهو ان الكثرة المستلزمة عند الجمع
ستلزمة لسماع العموم الذي هو دليل الحقيقة للاصل فتدبر قوله وقد سبق مثله ان ما ترى فيه احتجاج السيد على كونه

العم

الامر مشتركا لفظيا بين الوجوب والندب حاصله ان الالفاظ المتنازع فيها استعملت تارة في العموم واخرى
في الخصوص وكلما كان كذلك فهو حقيقة في المعنيين والجواب منع الكبرى كما مر في بحث الامر سيقف فيه
بيكن منع الصغرى ايضا بان يقال استعمالها في الخصوص انما هو مع القرينة اذ معها ما لا دلالة لها والثاني الجد بعد اذ الاستعمال
مع القرينة لا يدل على الحقيقة ما لم يكن مع القرينة الا انما في الحقيقة كما في المشترك والمشترك المعنوي على وجه منع
اذ الاصل ان الغالب في القرينة قرينة المجاز والتشكيك يلحق بالغالب الاعم وما نيا بانا سلمنا ذلك الا ان الاحتمالين
ومقتضى ذلك التوقف لو لم يكن مرجح خارجي ومقتضى ذلك التوقف لو لم يكن مرجح خارجي ولما نحن كما في
موضع البحث فلا قوله اذ هو خير من الاشتراك ان اراد بهذا الكلام دفع ما يتطرق الى الاوهام في قوله فيكون
في الخصوص مجازا حاصل المجاز اذ هذا التفريع صحيح لو كان نظر الاستدلال عند السيد دليلا على الحقيقة في صورة
تساوي المعاني بالنسبة الى اللفظ وليس الامر كذلك بل نظر الاستدلال عنه دليل الحقيقة بشرط سواء كانت المعاني
متساوية النسبة الى الالفاظ ام متفاوتة كما في موضع البحث فعلى هذا لا وجه للتفريع المذكور وحاصل الدفع
ان امارة الحقيقة وهو التبادر بالنسبة الى العموم معلوم ولم يثبت بالنسبة الى الخصوص الامر دالاستعمال المحتمل
للحقيقة والمجاز فالاول مستلزم للاشتراك المرجوح بالنسبة الى المجاز فلا بد من حمل ما لا يضع على الراجح
الا ان يدل دليل على خلافه بلا يعاير اليه وما ذكرنا في المقام سيدفع نظر بعض الاعلام فقال بغير نظر اني اقول العموم
وحيث لا دليل على خلافه
القسم اذ المجاز خير من الاشتراك لا ان الجواب يتم بدون هذا التعليل اذ بعد تحقق التبادر في الاعم لكون
اللفظ في الخصوص حقيقة حتى يدفع ذلك بهذا التعليل يمكن ان يجاب عن اصل حجة المرتضى بان كون الاصل في
الاستعمال الحقيقة معارض بان الاصل عدم الاشتراك ولعل المص لم يتعرض له لما ظهر من شعاره من قوله لان
المجاز آه مبنيا على ان الاشتراك لفظ كما اراد وقع بعض من ذلك عبارة بلدة حيث قال في مقام الجواب والمجاز خير من
الاشتراك والفرق بين الجوابين ان مقتضى الثاني حمل محل البحث على الحقيقة والمجاز من دون التعيين وتمييز بعضها عن
غيرها ان الاول فان مقتضاه الحمل عليهما مع تمييز المعنى الحقيقي عن المجازي ثم لا يخفى عليك ان ما قال المص
ان مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة من الكلية المستفادة منه ان الاستعمال في تحقق المعنى دليل الحقيقة

الكلام فيما يعم القول بالاشتراك
الجمع بين العموم والخصوص
في الكلام م

ويمكن دفعه بان المراد من مطلق الاستعمال هو الاستعمال المطلق اذ الفرق بينهما كالفرق بين مطلق الوجود
والوجود المطلق وهو بعيد قليلا ثم ما احتج السيد انه كان جملة من الكتب يحسن الاستفهام من المتكلم بهذه
الالفاظ هل مراده العموم او الخصوص وحسن الاستفهام دليل الاحتمال اللازم للاشتراك وغير ادا حسن
الاستفهام عام كما مر في سالف الكلام فلا دلالة له على المرام **قوله** الثاني انها لو كانت للعموم لما ورد
هذا الدليل بوجوه الاول ما قال السيد الجليل من انه مقلوب عليه فيقال انها لو كانت مشتركة بين العموم
والخصوص لعلم ذلك اما بالعقل او النقل الدليل ولو قيل ان ذلك بدليل اخر غير ما ذكر لقلنا مثله فيما نحن
فيه والثاني منع عدم كفاية الاحاد في اثبات مدلولات الالفاظ لعدم دليل يوجب تحصيل اليقين في
اثباتها بل ادعى بعضهم الاجماع على كفاية الاحاد وعدم وجوب اليقين وقد سبق ذلك بالادلة والبراهين
والثالث منع استواء الكل في المتواترات فانه غير لازم لاختلاف الدواعي والموانع فيجوز حصول التواتر لبعض
دون اخر كما سيأتي في بابه والرابع ما ذكره المصنف من منع الحصر فيما ذكره من الوجوه فان هنا طريقا اخر يدل
عليه اثبات اكثر اللغة وهو التبادر **قوله** وهو ما يرد على سبيل المبالغة اي المثل المذكور ما يرد على
سبيل المبالغة في تخصيص العمومات والحاق القليل اما بالعدم لان النادر كالمعدوم وفي هذا المثل
فيقتضي كون ما يدعى عمومه حقيقة في الاغلب اي الخصوص ومجازا في الاقل وهو العموم تقليلا للمجاز الذي
هو خلاف الاصل ولما كان في هذا المثل كون كل عام مخصصا ولما يرد ظاهره يلزم كذبه للزوم التخصيص
فيه نفسه حمل على خلاف ظاهره فقال وهو ما يرد على سبيل المبالغة في تفضيل القول في ذلك ان المحل المراد
بوجوه الاول ما ذكره لو سلم ان ما هو في المثل من كون كل عام مخصصا لكان صادقا مراد اللزوم
من صدقه كذبه وما كان كذلك فهو باطل وجه اللزوم ان صدقه مستلزم ان لا يكون في الواقع عام غير مخصوص
وهذا العام نفسه من جملة العامات فيلزم ان يكون مخصصا وهو يستلزم وجود عام لم يخص فيلزم منه
كذب هذا العام والثاني ان شيئا من العمومات اما باق على عمومه اولا واياما كان يلزم كذب هذا العام اما
لزوم الكذب على الاول فظ واما على الثاني فلان اثبات كون كل عام مخصصا بهذا المثل يكون فقط

العام

العام فيه باقيا على عمومه والفرض انه لا شيء من العام باقيا على عمومه فكيف يمكن اثبات ذلك به والثالث
ان هذا العام اما باق على عمومه او مخصوص فعلى الاول يلزم كذبه لاستقامة نقيضه لعم ما قدم كل شيء عليم و
على الثاني عدم افادته المراد لان غاية ما يفيد كون بعض العمومات مخصصا فلا يصح الاستدلال به على كون المخصص
اغلب حتى لا يكون اللفظ حقيقة فيه اذ ثبوت التخصيص في بعض العمومات لا يستلزم غلبة التخصيص فلا يصح نقل
المستدل والظاهر انه يقتضي كونه حقيقة في الاغلب بين الخصوص ومجازا في الاقل بين العموم اذ على هذا التقدير لا
يثبت الغلبة فكيف بالاغلبية واما ان حمل المثل المذكور على المبالغة اريد عليه ما ذكر لان حاصله انه عام مخصوص
اريد به تخصيص اكثر العمومات **قوله** وهو غير جائز اما ما اثبات اللغة بالترجيح العقلي غير جائز للمرء
طريقا اثباته النقل والتبادر وما عدا ذلك لا يصح امارة وعلامة وما يقال من ان اثبات الوضع باصالة عدم النقل
اذا ثبت ذلك في العرف ككون الامر للوجوب ولفظه للعموم اثبات اللغة بالترجيح فيجاب بانه لما كان العرف
متحدا مع اللغة الا اذا ثبت تغيره بالنقل والتفات فيتمسك بالاصالة لدفع ما يحتمل من جواز النقل فحاصل
عدم النقل ليست لاثبات اللغة بل اثبات اللغة بالترجيح بل لدفع الاحتمال وتمام الكلام في تحقيق
الحال في الاستدلال بالاصل والعقل لاثبات اللغة في مباحث الحقيقة الشرعية فارجع الى ذلك هذا
مع انه لو سلم جوازه فغاية ما يستفاد من هذا الدليل اولويته على المجتهد بالخصوص دون جواز احتجاجه
به على الخصوص المتيقن على احتجاجه به على العموم فاذا قيل اكرم العلماء امكن الاحتجاج به على وجوب اكرام
بعض العلماء قطعا لانه مراد على تقديري الوضع للعموم والخصوص وقيام احتمال الوضع للخصوص مانع
من استدلاله به على وجوب اكرام جميع العلماء لعدم استلزام الخصوص العموم اما دلالة هذا الدليل على كونه
الخصوص موضوعا له ارجح واولى فلا وهذا مراد المستدل لا ما ذكر واين هذا من ذلك نعم لو اريد بهذا الدليل
الاصل اي اصالة عدم تحقق الوضع الحادث المسبوق بالعدم الا انه لا يثبت وهو في محل البحث الخصوص
ومانع ادعا عليه الاصل عدم الوضع لم يكن بعيدا الا ان فيه اما انه خلاف ظاهر كلام المستدل والزام الجليل عليه
احد على ما اعلم وثانيا بعد تسليم ذلك ان التمسك بالاصل بالنسبة الى ما زاد لصح انما يصح لو لم يكن لمر

العام

كلام على صاحب القوانين

مخصص واما ثمه فلا وثانيا المخصص ما مر من الادلة على الوضع للعموم فالتمسك به مستعقم واما ثالثا فلان الحكم
الباعث على الوضع هو الفهم وفهم الخصوص حاصل وارادته على التقديرين متيقنة لكن الخصوص هو الراجح لو
امكن الحكم الواضع فيجب تقديمه الا ان الغرض الباعث على الوضع هو اصل الفهم ولا ريب ان فهم العموم من
تلك الالفاظ حاصل وفاقا من الخصم فانه لا يدعي تبادر الخصوص بل لم يتيقن فهمه وفهمه ما اراده وهذا لا يقتضي
كون عرضا الوضع ولهذا لم يصلح لعدد من العلماء من المستدل دليلا على الوضع كيف وان تيقن الفهم سبب الوضع
فلا يكون دليلا عليه ولعل مراد المستدل ما مر من الاصل ان مقام التخاطب فاستبهم عليه التعبير وخبط في
التقريب وكيف كان فيما ذكر من البيان وسيتكرر ظهور وهن حكم صاحب القوانين بتماسية القول المذكور وجه
ان الحكمة الباعثة تم وثانيا ان تفاوت فهم المعاني المختلفة لا وجه له بالنسبة الى اصل الوضع اذ العالم
بالوضع يفهمها على حد سواء والجاهل به لا يفهمها اصلا وثالثا ان الدلالة والارادة غير متلازمين فتيقن
ارادة الخصوص لا توجب الوضع له ورابعا ان الخصوص كما مر مجمل اذ المراد بالبعض المتناول بدلا لجميع
المراتب المندرجة تحت العام فلا يتيقن ان المراد باية مرتبة من تلك المراتب فتم وخامسا ان الافضل
ان عدم تيقن العموم ثم اذا وقع في كلام الحكيم اذ لا يجوز له ان يريد خلاف الظاهر من دون نصب قرينة عليه
ولا ريب ان العموم هو الظاهر وفاقا من الخصم ولعنايته الذي مر ذكره فتعين ان يريد هذا الظاهر المتبادر فلا
ترجيح للخصوص الذي ادعاه الخصم حتى يحتاج الى الجواب وسادسا ان المناسبة التي ذكرها الخصم لكون الراجح
للخصوص لو سلمت كفايتها لاثبات الوضع للعموم انما نسلم فيما لم يعارضها معارض اقوى ولا ريب ان التبادر
وغيره من الادلة التي ذكرت لاثبات الوضع للعموم معارض اقوى فلا وجه لما ذكره الخصم من الترجيح
العقلي لاثبات الوضع للخصوص ولعل الى ما ذكرنا نظر شيخنا البهائي في زبدته حيث قال في مقام الجواب
عن هذا الاستدلال وتيقن الخصوص غير نافع لكن الشارح الجواد جعل وجه عدم النهوض في المتن ما ذكره
الخصم من المجيبين والفاضل الشارح ذكر في الوجه الثاني وجها آخر وهو ان تيقن ارادة المعنى من اللفظ لا يقتضي
منع الوضع للكل الا ترى ان الخبر يتيقن الارادة من العشرة ولا يقتضي هذا ان يكون لفظ العشرة حقيقة في

الخ

الخبر وضعف ما ذكره ظاهر مما مر فتدبر وكلامه من حيث الابهام في غاية الاشتمال والمناسب حمله على ما ذكرنا
من الوجه ولعله من الاستقام **قوله** وهذا لا يخرج عن نظائر او قال في الحاشية لان اعمايتم في الايجاب نحو اكرم العلماء
حيث يحصل الاثم بترك اكرام البعض في العمل بالعموم احوط واما في الاباحة كلا الطعام فظاهر ان الخصوص احوط لان
الحمل على العموم قد يفضي الى تناول الحرام بيان ذلك العمل بالخصوص في الاباحة احوط والامر فيه سهل لان المستدل يدعي
الكلية وهو يدفع بذلك انتهى قيل عليه بل الاثم في الواجب ايضا ممنوع اذ ربما كان الخصوص في الايجاب ايضا احوط نحو
اقتلوا المشركين مثلا فان مخالفة القرآن ح من قتل النفس المحترمة وهذا ايضا مندفع بما ذكره من ان المستدل يدعي الكلية
وهي تندفع بالخاصية في بعض صور الايجاب هذا مضافا الى ما مر اليه الاشارة من لزوم الحمل على العموم
كليا اذا وقع في كلام الحكيم وهذا وان لم يستلزم الوضع كما هو الحق ومر اليه الاشارة في رد التمسك بتيقن
الخصوص لكنه مفيد في مقام المناقشة لان الخصم جعل تيقن الخصوص موجبا للوضع له والتيقن في العموم
ما ذكرنا معلوم فليكن الوضع له ايضا ولا اقل بعد سلامة المناقشة المذكورة يلزم على المستدل امور اما
الترجيح واما القول بالاشتراك ح لفظا او معنى واما التوقف والاول ليس والاخران لا يقول بهما احد اسمعنا انه هو الحق
غير ما مر اليه الاشارة من المناقشة بظهور العموم الذي لا يجوز ارادة خلافه من دون نصب القرينة فتامل
قوله ظاهر فانا للعموم لحاصله ان المثل السائر انما لا يصلح لاخراج بعض الافراد الى التخصيص بسبب
مخصص كالاستثناء الذي ادعاه لعمومية الكل مثلا ظ في ان اللفظ حقيقة في العموم ومجاز في الخصوص وثانيا
ان التخصيص دليل على عمومية المستثنى منه ولولا ذلك لما العموم على وجه الحقيقة فلا تتم وثالثا ما قيل
من ان احتياج الاخراج الى المخصص بهذا المستدل ليس لكون اللفظ ظاهرا في العموم بل لما مر من ان اللفظ صيغ
عليه لبعض ما يصدق بمفهوم الصيغة من غير تعيين ويكون ذلك البعض محتملا لكل واحد من الابعاض احتيج الى التعيين
لبيان المراد من لفظ العام الا ان العام ظاهر في الجميع ليحتاج ارادة البعض منه الى المخصص كما يتوهم من قول المستدل
وقد حقق منه ولعل التعبير بذلك جرى على اصطلاح الخصم والا فاصل الاستدلال ان استعمال الالفاظ التي يدعي
عمومها في البعض مما يبنا ان اللفظ اغلب في المطر دليل الحقيقة ومحصله ان تلك الالفاظ غالبة الاستعمال

8 في الخصوص وكلما كان كذلك فهو حقيقة في الغالب انتهى ملخصا وفيه اولا انه بعيد عن عبارات المستدل
جدا وثانيا انه قد اراد ان اللفظ عنده موضوع لبعض ما صدق عليه مفهوم الصيغة من غير تعيين آه فاسد بل هو
ان اللفظ عند المستدل موضوع للخصوص المفسر بالوضع العام والموضوع له كذلك او الوضع العام والموضوع له
الخاص كما اشرنا اليه سابقا وما نسبه اليه من كون اللفظ عنده موضوعا للبعض ما صدق عليه مفهوم الصيغة
لا ينطبق على شيء من التفسيرين وثالثا ما في سائر عباراته كما لا يخفى على الاذهان وكيفكان فالصواب في الجواب
اولا منع كلية الكبرى ونسند المنع بل العصمى كما سيأتي اليه الاشارة وثانيا بعد تسليم ذلك بما اشار اليه العضد
نقلا عن ان ظهور كونها حقيقة انما حاصله انه لو سلم كون غلبة الاستعمال دليلا على الحقيقة انما يلزم عند عدم قيام
الدليل على كون تلك الالفاظ حقيقة في الاقل وقد بينا قيام الدليل على كون تلك الالفاظ حقيقة في الاكثر
من التبادر وغيره فلو كانت في الخصوص حقيقة ايضا لزم الاشتراك المرجوح بالنسبة الى المجاز هكذا تقرير
العضد في الجواب وفيه ما اشار اليه بعد تسليم كون الغلبة دليلا على الحقيقة لا وجه لتخصيصه بعدم وجود المعارض
بل لا بد من ملاحظة وجه التعارض في التبادر وغيره قوة وضعفا او التفاوت باحدهما اللهم الا ان يكون مراده
بالاطلاق وجود المعارض المعارض الاقوى كاصالة ... وكيفكان فهذا الجواب هو الصواب الجواب الاول وان
اشتهر ولختاره بعض اهل العصر انه جعل الغلبة دليلا ان التبادر والتبادر دليل الحقيقة كما هو حقيقة في مباحث
الحقيقة الشرعية فانكار كون الغلبة دليلا على الحقيقة كما ترى فافهم نعم يمكن منع الغلبة اذ الغلبة المفيدة
في المقام لا تكون الا باثبات التخصيص في كل العام اريد منه [illegible] من عدم الاستعمال العام في العموم اصلا
وهو غير ثابت واللازم من ذلك انما هو اثبات العموم الخصوص او غلبة العموم لعدم تطرق التخصيص الى بعض العموم كما
هو معلوم فافهم واما ما قيل في الاستدلال المستدل الرابع حاصله ان هذه الصيغ اي المثل السابقة عندكم للعموم
فاما ان تكون مستعملة في العموم او في الغالب الاكثر لعلاقة المشابهة وعلى الاول يلزم هجر الحقيقة على القول بالعموم
فهو خلاف الاصل لا يترتب عليه الثمرة المطلوبة من القول بالعموم اذ لا يبعد استعمال في العموم اصلا كما لا يخفى
بل يحقق ما هو اصل بين المستدل وعلى الثاني تحصيل غرضه لم اذ جعل اللفظ حقيقة فيما هو اقل استعمالا رجح

كلامه

كما بينا سابقا فالدليل الرابع وانما اقتصر على شق المبالغة ثم لا مجنباطه بضعف ما قاله السيد الخليفة من ان
كلام المستدل على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم فيه اعتراف بان هذه الصيغة ظاهرة في العموم لولا ذلك
فلا باس الحاق القليل بالعدم لان جعل هذا الدليل الرابع خلاف الظاهر كما هو الظاهر وثانيا ان الحاق شق المبالغة
نوع صحة وقد عرفت بيان منع الصغرى انه يكذب وكذا الشق الاول وهو حمل المثل على ظاهره للعموم
الوجه الحمل على المبالغة واقرب المجازات وثالثا ان مجرد الاستعمال في العموم لا يستلزم هجر الحقيقة كما هو
صريح كلامه عموم فتم نعم قد الحق بين ما في المتن بمثل هذه الثمرة من الوهن الذي من الوهن فان
وهن التمسك بها اما باعتبار كونها شهرة كما ذكره او باعتبار عدم جواز اثبات اللغة بها ولو كانت
صادقة او باعتبار معارضتها بما هو من الادلة على كون تلك الالفاظ حقيقة في الاقل وكل هذه الا
مختل اما الاول فللمنع من كونها اليها صادقة وجبارة الاستقلالات عليه بشاهدة منها المثل الغير قصر
تصديق المعصوم بذلك في بحث وجوب الفحص عن المخصص للعمل بالعام فتم واما الثاني فلما مر مرارا من جواز
اثبات اللغات بالظنيات ولا ريب في كون الشهرة منها واما الثالث فلانه مستدرك وعامة كما هو ظ
لمن نظر في العبارة وهنا احتمال رابع وهو ان يكون وهن التمسك بمثل هذه الشهرة باعتبار اجمال دلالة
المثل المشتهر على مدعى المستدل به كما عرفت ذلك مما حققنا وله وجه وجيه فتم ووجه للسائل بهذه العلاقة
التي ذكرها تركها في المقام احسن من ذكرها ولسا الاعتراض على حكم المعصوم بوهن هذه الشهرة بانه ليس
المستدل نفس الاشتهار بل ان دال للحقيقة والمثل مطابق للواقع كما يقع من الدقيق العلمي وبتقرير بعض
اهل العصر فلا النظر الا انه خلاف الاستدلال المستدل كما حكى عن المستدل المعصوم وغيره وثانيا ان جعل الغرض
حكم المعصوم بوهن هذه الشهرة مع بيان ان مفادها ثبوت وصف الاستعمال بين الكثرة للخصوص والقلة للعموم
وانت خبير بان اصل الاستعمال يثبت باخبار واحد موصوف بها بطريق اولى وبالشهرة السماعية وثالثا
غفلتها كيف ها هنا عدم حصول الغلبة في الخصوص كما حققناه سابقا فتم قوله حيث العهداء ثم الاجمال
تدامن على النساء والله وهو رب العالمين فانما تقيد العموم او بالاجماع القطعي في كلام بعض الاجله

الكلام فيما يتعلق بالعام الوضعي وافادة الفرع بعلى الامام العصم في الاحكام

والكلام في الماء والهواء وهي الغفلة

9 وصرح كلام المصنف ايضا ولا ينافي ذلك مخالفة المرتضى اما لانه معلوم النسب او لكون القصد من الاجماع او يعلم وجود
المخالف منا ثم ترخص وادعى السلب الكلي وعدم الوضع للعموم اصلا وقال بالوضع الاشتراكي وبالتبادر ويلزم عدم
مناقضة قولنا جاء العلماء وما جاء بالعلماء لاحتمال الافادة العموم وبطلان اللازم معلوم لاستقلال كل منهما
وتكذيب الآخر عرفا ولكن لغة لاصالة عدم النقل واما الملازمة فلان التناقض لا يتحقق الا اذا كان مفيدا
للعموم اذ النقيض للكل لا ينافي الاثبات في البعض كما مر اليه الاشارة سابقا وجاري في جانب الانصار لما
طلبوا الامر منهم الامامة احتاج عليهم ابو بكر بقول النبي صلى الله عليه وآله الائمة من قريش والتقريب لولا العموم لما لزم منه الا ان
التقديم لبعض الائمة من قريش فلا ينافي طلبهم لخلاف كل الائمة من قريش بل كل ما مر من الحجج الدالة على
وضع اللفظ للعموم آت في الجمع المعرف حيث لا عهد بخلاف ما اذا كان هناك عهد وقرينة لم نص العلماء على
مراد فان علم امكان اشتغال الذمة بدليل لهم كل واحد واحد من علماء العالم قرينة على ان مراده علماء
خاص معهود معين فان قلت اذا كان اكرام جميع العلماء واهانة جميع الفساق غير ممكن ايضا فهذا قرينة العهدية
فلا ما الفرق بين المقامين قلت ان عدم امكان اكرام الجميع غير واضح اذ القدرة شرط في كل تكليف فهذا ما
مانع صرفا والفرق بين عدم التكليف كما في المقام الاول ووقوع مانع كما في المقام الثاني جلي وما لحد فرق
بين دلالة اللفظ وجود مانع عقلي كما قيل وحين يترد دعوى الاجماع على انصراف المقام الاول اعني ما كان
لام للعهد الى المعهود فهذا مرة واحدة فيظنها اكثر المدقق المحشي في المقام حاصله يرجع الى امور الاولى ان
المراد بالعهد هو العهد الخارجي لا الذهني التبادر وان الجمع المعرف بالعهد الخارجي حقيقة في المعين لعموم
كما انه حيث العهد حقيقة في العموم ومحصله اشتراك الجمع المعرف بين المعنيين والثاني ظهور عدم ارادة
العهد على تقدير تحققه بل يحتمله والاستغراق لكونهما معنيين حقيقيين
والثالث ان العموم من غالب معنى الشرك والعهد ومطلب لكثرة استعمال الجمع المعرف باللام في العموم بحيث صار
متبادرا كالتبادر المعنى المجاز المشهور فعلى هذا ارادة العهد تحتاج الى قرينة في الجملة وهي العهد ولو اراد تحمل
ارادته وهو كذلك ليس هذا قرينة معتبرة بل محضة ويرد على الاول اولا انه لا وجه لتقييد العهد في كلام المصنف كونه

كلام مع المدقق المحشي

ملازم

بالخارجي وثانيا من الاشتراك وعلى الثاني انه مصادم لما مر من اجماع العلامة في نهاية وعلى الثالث اولا
مناقضته للثاني وثانيا انه مناف لما ذكره سابقا من منع كون العموم غالبا وكثرة الاستعمال فيه لعدم
وجود الصيغ الاولى بل المناسب تلك القيد المذكور كما لا يخفى وجه فتدبر **قوله** نقض بعض العبيدية
كابي هاشم الجبائي والراقضية كما في نهاية وكذا القاضي البيضاوي وذهب الى ما ذهب اليه الفاضلان المحقق والعلامة
والباغنوي متمسكين بتشكيكات مقبلة لا التفات اليها اعتمادا على ما بينا الظاهر البرهان الاولة **قوله**
وعزاه المحقق الى الشيخ واختاره في العدة وتعرض لادلته ونقل الحكم عن البيضاوي والحاجبي والجبائي والبرد
والشافعي وربط الشيخ الرضي عدم الخلاف فيه **قوله** واختاره العلامة وحكاه في نهاية عن ابي هاشم وجماعة
من المحققين وعزاه الشهيد الثاني في التمهيد الى علماء البيان وجماعة من الاصوليين وفي شرح الوافية
الى اكثر البيانيين والاصوليين ونقل الاسنوي عن الاكثرين والحق ما اختاره المحققون من كونه حقيقة
في الجنس لاجل عدم التبادر في الخالي عن القرينة العهدية والاستغراق كما صرح به المصنف وغيره وجه
الدلالة ان لازم الحقيقة في غير المشترك هو التبادر والعموم في موضع البحث غير متبادر كما هو عند الحق
الوجدان معلوم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم فالاستعمال في العموم اما على وجه الاشتراك
او المجاز ورجحان الثاني على الاول عند التعارض معلوم ايضا ان هذه العلاقة علاقة الضد كما في الحديث
ان طلاق العرب بالاشارة المعتبرة ووضع القناع على راسه الزوجية والمعنى على انه جعل باخذ القناع عن
راسها وجعل الصدقة بالعدة من راسها وجعلها عن الطلاق بناء على ان هذه العلاقة علاقة الضد ولما
ان العلاقة هل يجب فيها الاطراد ام لا فهو كلام لم نحققه في اوائل الكتاب على الوجه الصواب فتذكر ما لا يقع
تكرار اليه وان اللفظ الذي دخل عليه اللام موضوع للطبيعة والمميز لا شرط ما اللام موضوعة للاشارة و
التعيين فلذلك الطبيعة فيكون حقيقة في الجنس لا غير وعلى عدم الزيادة على ذلك الاثبات واما ما
في القوانين من انه لا يثبت الحقيقة في الجنس التركيبية فقد امرنا نثبتها هنا بالاصل الاستصحابي واما ما
عن ابن الخباز من ردها على حكم الحصول بان التعريف للمميز لا للعموم حيث ان مدخل اللام قبل ان كان اسما

للمهية فلو كان بعدها كذلك لانتفت فائدة التعريف والذي يضعف حكم انها لو كانت لتعريف المهية
لم يكن بين المعرفة والنكرة فرق اذ النكرة تدل على المهية ايضا وصيغته كفرس وحجر وبكثرة العهد والجمع
فلم تقصد العهد وان ثبت عن المهية فقد عينه ما عناه الواضع وضعها لا لعهد واللام فثبت ان الاداة
بيان العموم كما قال البعض قضية او لانه لو لم يحصل هذا لما صح ان يقال الرجل خير من المرأة والفرس خير من البغل
والانسان نوع اتفاقا وبطلان التالي ظاهر عام وثانيا ان ارادة العموم لا ينافي الجنسية ولا يقتضي كون
كون اللفظ موضوعا للعموم كما هو ما سياتي اليه الاشارة معلوم وثالثا انه يتجه من عدم الفائدة
فان اسم الجنس النكرة يدل على المهية المطلقة او الفرد المنتشر والمعرفة تدل على المهية المعينة الحاضرة في
الذهن ثم ان العبرة كونه حقيقة في تعريف الجنس اتفاقا فلو كان حقيقة في غيره ايضا لزم الاشتراك
والاصل عدمه والمجاز خير منه على انه على القول بالجنسية لا يلزم المجاز كما ستقف عليه ثم قوله
لجاز الاستثناء منه مطردا اه احتج به في ... حاصله انه لو كان للعموم لجاز وصح الاستثناء منه مطردا
والتالي باطل لانه قبح قولك اكرم الرجل الا الطوال ورايت الرجل الا الحفاة واكرم الرجل الا الضعفاء دون
خلاف الرجال فانه ... وما بقي في منع بطلان التالي من ان الشيخ وابن مالك ... الاستثناء منه كما سياتي
فيجاب بما سياتي وما يتجه ... انه لو كان للاستغراق والعموم لكن يكون الاستغراق بمعنى كل
وجميع وذلك باطل لانك لا تقول رايت الرجل كلهم وجاءني الكريم اجمعون وما يتجه ان ذلك لعدم التناكل
اللفظي بين المؤكد والمؤكد وهو شرط ... والتصحيف ويكفي الاستدلال ... بالاصل بانه يحتمل
في المجهول ... وقضية الاصل ان يكون حقيقة في الجنسية الملائمة لكلا الامرين واستدل
في ... بجواز اكلت الخبز وشربت الماء حاصله انه لو كان للعموم لجاز ان يقال اكلت الخبز وشربت الماء والتالي
باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة ... السيد الشارح ... صاحب ... بالمنع من الملازمة فان عدم
امكان اكل خبز العالم وشرب جميع المياه قرينة على التجوز وعدم ارادة العموم ونحن نقول لان القرينة لا تنافي
ثبوت الدلالة المتعيرة في المثال الذي ذكره العلامة وبالجملة فقد اتضح مما مر ودنا وجه نسبة المختار وضعف

البعض

قوله

البعض

تقوية البداوة بالانجاب قوله احدهما جواز وصف المفرد بالجمع اه ولارباب هذا القول وجوه سند الاثبات
منها ما ذكره المص والباقي يذكرها تفصيلا والجواب اجمالا عدم صحة وصفها لا يعنيان في صحة ما اختاره من الوجوه
السعة وتفصيلا بما ستقف عليه وكيف كان فمن الوجوه اللذان ذكرهما المص ما احتج به الشيخ
ابن ابي مريم من الاوصاف لكون المفرد المحلى باللام للعموم حاصله انه لو لم يكن له لكان المراد منه واحدا لا يجوز وصفه
بالتعدد ولا الاستثناء منه وقد جاز ذلك وقد حكي كما في المثل السائر عن الاخفش اهلك الناس الدينار والدرهم وقوله تعالى ان
الانسان لفي خسر الا الذين امنوا والجواب ان لا نسلم من الملازمة في قوله لكان المراد منه واحدا لجواز ان يكون المراد به على تقدير
عدم كونه للعموم كثرة يصح لها وصفها بالجمع وكذا الاستثناء منها وثانيا ان التمسك بصحة الاستثناء والوصف
بالجمع لا يثبت به المدعى اذ يقتضي صحتها ما هية المستثنى منه والموصوف مطلقا كان العموم المعتبر والمستثنى منه والموصوف
معنى حقيقيا لهما كما هو المدعى فلا نسلم وثالثا ان هذا التمسك معارض بما تمسك به ارباب القول الاول بعدم صحة
الاستثناء مطردا اه الترجيح معهم ورابعا ما صرح به في ... من ان هذا الاستعمال مجاز بدليل عدم الاطراد اذ لا يقال
اهلك الناس المرأة الحسان والفرس السوابق ولا رايت الرجل الا الطوال كما مر وفيه ان المخبر لهما لا يلزم جميع
افراد النوع الا المرجع جاز الاستثناء بل حسب التفتازاني في شرح تلخيص المفتاح امتناع وصف المفرد المعرف
باللام بالجمع الى الجمهور وقيل انه غلط فاحش من القائلين بالعرف والتعارض بين ما حكاه الاخفش عن العرب
وبين المنع كما عن الجمهور ان كان تعارض النفي والاثبات المقدم عليه لو لم يكن النفي مرجح لكن في ... البحث وجه
من الترجيح لم يتقدم عليه فيطرح الاثبات او يحمل على المجاز بل لو ... الحكايات ... ظهر حكاية الاثبات في الحقيقة
فالحمل المذكور لا يلزم حجا ... ان حكاية الاثبات ليست بظاهرة فيها كما هو المدعى او ... ما ... ما يشبعها
منها جواز وصف المفرد بالجمع ... هذا الاستعمال ... الامالة الى الخاص واما التمسك بان الاصل في
الاستعمال الحقيقة ... المقام الاستقامة ... الظهور ... عدم المجاز ... اما الظهور فتقدم عليه ... ركاكة
التجوز في المثل المذكور اما في الموصوف بان يعبر بغير كثرة ... حقيقة الوصف اوفي الوصف ... الظهور
معروف عند وان كان ظاهرها الاول ثم وكيف كان فبهذا البيان يضعف ما اورده على العلامة في حيث

نال في مقام الرد على حكاية الاخفش انهم ولانه لو كان الدينار الصفر حقيقة لكان الدينار الاصفر مجازا كان
الدنانير الصفر لما كان حقيقة كان الدنانير الاصفر خطا او مجازا من منع الملازمة في المقيس والمقيس عليه لان الجمع
بينهما معرف معرف باللام حمل الفصل نكرة مفيدا للعموم جاز توصيفه بما يفيده من الجمع المعرف وغيره كلام معلوم
نعم واستحسن في بحث حمل عدم جواز وصفه بالجمع مطردا دليلا على عدم العموم وما نبه من ان عدم جواز الوصف به
مطردا لفقد التشاكل اللفظي بين الموصوف والصفة وهو شرط في الجواز ففيه اولا المنع من ذلك كما بيناه في
حاشيتنا على شرح السيوطي اذ المعتبر في التوصيف المطابقة في المعنى والصفة تتبع معنى الجمع الموصوف بها لا لفظه
ملحقا او امر احد بالعلماء لم يجز ان يجي جاء العلماء الصلحاء ولم يجز ان يجي بل الصالح ولذا صح جيء الناس العالم
جاز ان يجي جاء العالم الصلحاء ولم يجز ان يجي جاء العالم الصالح وكذا الحال في التوكيد وقد اشار بذلك في الحاشية
وثانيا ان فقد التشاكل اللفظي لو كان مانعا للنعت في المثل المذكور لفقد العقد المراد به فيكون غلطا لاصح
الاستدلال به وهذا سابه عليه السيد المحقق من انه لا حاجة في الجواب عن هذا الاستدلال الى حكاية جاز
كالاكثر في المحصول لان من قال بعدم الحكاية افادته للعموم لم يقبل بكونه موضوعا للخصوص حتى لو استعمل في العموم كان
مجازا بل قال انه موضوع لتعريف الماهية من حيث هي قابل للعموم والخصوص فيفهم كل منهما من خارج لا بالة الالام
وصفه بالجمع في المثال المذكور لا يقتضي كون اللام مستعملا في العموم ما لاعليه لولا ان يكون استعمال اللام في معناه المتفق
وفهم العموم من التوصيف فلا يلزم كون اللام حقيقة في العموم ولا المجاز وكذا الكلام في الاستثناء وفي الايات
ومن الوجوه المستدل بها على العموم ما مر من الاجماع المحكي عن الشيخ الرضي وفيه اولا وهن هذا الاجماع لكونه
في محل الخلاف كما عرفت وثانيا بعدم مقاومته لما قدمنا من الادلة ومنها ما مر من ابن الحنابري وقد عرفت
ما فيه ومنها ما اشار اليه شيخنا البهائي والحاجبي من ان العلماء لم يزالوا يستدلون بمثل السارق والسارقة
على ثبوت الحد في كل من اتصف بالسرقة وفيه اولا ان العموم هنا باعتبار الموصول وهو خارج عن محل النزاع
وثانيا انا لا نمنع ظهور المفرد المحلى باللام في العموم في كثير من الموارد كما سياتي وانما نمنع وضعه لذلك
لا يدل عليه اذ غاية ما ثم دعوى ارادة العموم حالا مذكرا ومجالا كما يمكن ان يكون باعتبار الوضع كذا يمكن ان يكون

لغيره فالاستدلال تام وبالنسبة الى موضع النزاع محل بلا كلام كما يظهر ذلك من قول العضدي ايضا حيث قال
وعلى انه ونحنا لا السارق والسارقة انه فهم العموم لترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية او لعل الحكم على الواحد
حكم على الجماعة او لنفي التسلط وهو الالفاظ المخصوصة لتنحص وتعيد تعبد تسليم اشعار العلة لكن ذلك يكون بدليلا
عن اللام وانما المسالة لكون ذلك باعتبار الوضع فظا الدفع ما ذكرنا وحجة ما اخترناه ومنها ما اشار اليه بعض من ان
الناس بين قائلين قائل بان المفرد المعرف باللام للعموم سواء كان مفردا او جمعا وثالث ينكر ذلك سواء كان مفردا
او جمعا فلا يمكن التفصيل بين المفرد والجمع وقد ثبت ان الجمع للعموم فيكون المفرد كذلك وفيه نظر لوجود القول
بالتفصيل بل هو المعظم كما ظهر مما تقدم قوله كالفرق في عبارة هذه المسألة كما هو هنا مجردة ومفردة
في الطول في اعتبار السنة اليه بالالام سيما واخر هذا البحث في شرح قوله اللاتي واستغراق المفرد اشمل
من الجمع فالتحقيق ان عموم الجمع كعموم المفرد افرادي وهذا كما صرح به صاحب الكشاف وائمة الاصول والنحو
والتفسير نعم ذهب صاحب المفتاح الى ان عمومه ليس كعموم المفرد حيث قال في قوله تعالى رب اني وهن
العظم مني واشتعل الراس شيبا انه ترك جمع العظم الى الافراد لطلب شمول الوهن العظام فردا فردا لصحة حصول وهن
المجموع ببعض البعض دون كل فرد فيصح اسناد الوهن الى صيغة الجمع ثم وهنت العظام عند حصول الوهن
لبعض من العظام دون كل فرد ولا يصح ذلك في المفرد قوله مما لا يظهر فيه خلاف اه وفيه ما قال
ما مر من الحكم عن المحصول انكاره دلالته على الاستغراق في جميع الموارد حتى في الجمع ايضا ما مر من اعتراف العضد
في صدر البحث بوقوع الخلاف في الجمع من شاذ منا وقوله هنا لا يظهر فيه خلاف مع الاعتذار بعدم اعتداد
بالخلاف المذكور في الجمع ساقط عن الاعتبار اذ غاية فيه تسليم ان اللام للاستغراق في بعض الموارد وهو المجموع
ولا يقتضي ذلك عدم مجال الانكار في المقامات وايضا قد نقل تصريح جماعة من علماء العربية انحصار ال التعريف
في العهدية والجنسية وقال المدقق الحشي والمشهور في كتب البيان والاصول كالمحصول ان معنى ادات التعريف
منحصر في العهد والحقيقة والاستغراق انما فهم من المقامات الخطابية ومن الخارج لا من نفس اللفظ ومثله
قال السيد الشارح ونقل عن بعضهم انه تقرر عند اهل البيان ان حمل المعرف باللام على الاستغراق مجاز

١٣

فالشامل من جميع ذلك ودعوى عدم ظهور الخلاف من مثله غريب ولعله اعتمد بما ذكرنا عن الشيخ الرضي

وغيره وهو من مثله عجيب وكيف كان فان ما ذكره هنا البيان مبني على كون اللام مشتركا لفظيا بين المعاني

المعاني الاربعة المعهودة وقد عرفت فساده قوله فالكلام ح انما هو هنا اشارة الى الجواب عن الحجتين

بعد رد الجوابين المذكورين وحاصله ان حجة المستدل لا تدل الا على افادة العموم في الجملة وذلك غير المتنازع فيه

وانما النزاع في دلالته على العموم وضعا وهذا حقيقة حتى لو استعمل في غير العموم لكان مجازا والحجة المذكورة لا

تنهض باثبات ذلك وغيره الا ان تلك الحجة انما تنهض باثبات ذلك كما مر في البيان

اذ من المعلوم ان من يمنع على كون اللفظ حقيقة في معنى كان استعماله في غيره عنده مجازا والمنيه المصرح

بذلك والعجز في ذلك هو الاتكال والاعتماد على الاصل المقرر المتبع من ترجيح المجاز على الاشتراك فهذا

المفروض في الحجة المذكورة لترجيح العموم للاصل المتقدم نعم لكان غيرها المفروض كونه حقيقة في غيره

ايضا لكان المذكور العموم مجرد تجوز وثانيا انا لو سلمنا ان الحجة المذكورة كما ذكرها المص فلكن ان الحالي

ذكرنا هو الاثبات ما اخترنا ه معتبرا باثباته كما عرفت وثالثا ان من كلامه وحاصل جوابه تزيد في كلامه

على الاشتراك اللفظي انه مجاز لانه خير من الاشتراك فهذا صح انه على ما اخترنا الا انه هنا مجاز ايضا كما راه

الاشارة قوله فائدة مهمة اما اولا فليس فيما ذكره فائدة كالتكليف بالمعتاد الا ان قوله حيث تركناه

فقد عرفت انه خلاف الواقع وثانيا ان قوله وعدم قيام القرينة منظور فيه كما ستقف عليه وثالثا انه لا

اختصاص لارادة العموم من ذلك بالخطابات الشرعية كما هو ظاهر ثم نقول في المقام فوائد مهمة الاولى

لنا ارادة العموم من المفرد المعرف باللام لا اعرف لها خلافا من الاعلام والثانية ان القرينة الدالة على ذلك

ماذا والثالثة هل هي معتبرة او حالية حالية او الرابعة هل الارادة المذكورة خاصة بالخطاب الوضعي

او يعم التكليف ايضا والخامسة ان العموم المراد من ذلك هل هو من قبيل العموم الوضعي او من قبيل العموم الالتزامي

والسادسة في الفرق بين العمومين وستقف على ذلك كله في تضاعيف الكلام بعون الله العلام ثم ان

فائدة فائدة قال غالبا كما صرح به المدقق المحشي حيث الاحتراز عن قرينة العهد والجنس كما قال الشيخ الرضي

١٢١

والمنزلة او عالا قرينة فيه حيث يكون الحكم على نحو ما صحيحا كقولك اعتق الرقبة المؤمنة وغيره الا ان قول المص

حيث لا عهد مستغن عن ذلك فيلزم التكرار وثانيا ان ما ذكره المحقق من المثال لا يساعده بل يصح كونه

لما ذكره المص وثالثا ان الحكم في المثال الثاني ليس على نحو ما بل على الطبيعة لكن حصول الامتثال بالجامعة على

وجه التخيير كما سيأتي بيانه فتامل ويمكن ان يكون نظره الى الحاصل القيد الاحترازي عن قرينة الاجمال اذ انتفاء

الحكمة او الاحتراز عن الخطاب التكليف لخروج هذا بالتقييد ولعل قوله بالماء فانه لم يفيد العموم الاستيعاب

كما سيأتي بيانه قوله وعدم قيام القرينة على خلافه شائع ارادة آه وغيره الا ان هذا الوجه لما مر من النص

بنفسها لا يتعلق بها التكاليف لما تقرر في محله وبيناه من وجود الكلي الطبيعي ولو اغمضنا عن ذلك فغاية ما

في الباب انها لا وجود لها الا بالافراد ولا يتعقل انها لا شرط شيء تتعلق بها التكاليف الا الطبيعة بشرط الشيء

حتى يتبع التكليف بها ولا ريب ان الطبيعة لا بشرط يمكن الاتيان بها في ضمن الفرد اذ اللابشرطية لا تنافي

تعيين مع الف شرط كما هو مقرر وقد اعترف بان ان المقصود بالواسطة لا يخرج عن كونه مقصودا او شرطا

التكليف المقصودية للطلق لا المقيد بالذات فيصدق على المكلف انه قادر ممكن منها فلا

العجز في محله وعدم قيام القرينة آه وثانيا ان بعد تسليم كون ما ذكره من الوجه وجيها انه لا يستلزم ما ذكره من العموم

من ارادة الاستغراق في العموم في تلك الامثلة حقيقة غاية الامر ارادة العموم فيها واما انه بمعنى حقيقي او الاستغراق

حقيقي فلا لجواز ان يكون ذلك باعتبار تعليق الحكم على المسمى من حيث هو كما سيأتي فالوجه في ذلك كما

صرح به جمع من المحققين انه لما كان الحكم لما كان متعلقا على الطبيعة من حيث هي وهي موجودة بها ثبت الحكم

لجميع الافراد لعدم انفكاكها عن شيء منها هذا ثم اعلم ان الكتاب الخطاب اذا كان تكليفيا مثل ابيع هذا با

التفضيل الامتثال بالجامع يصح بفعل الفرد واحد منها فيسقط التكليف بعده وان كان ذلك التخيير ابتداء في

الاتيان باي فرد يحصل الماهية في ضمنه بخلاف ما اذا كان وضعيا مثل احل الله البيع وحرم الربا فانه يفيد

عموم الحل لكل فرد من افراد البيع لما ذكرنا فلا يسقط عن شيء عند ثبوته لفرد منها او افراد ومحل الكلام

الملتفت الا الاعلى ما ذكره من الاستغراق ثم اعلم ان العموم الذي ابتناه للمفرد المعرف بالعرف الذي كره كعموم

لس بالوجه

الكلام فيما لكونه عموم المفرد المعرف باللام كعموم المطلقات في الانصراف الى الافراد الشائعة وخلافه في غير ذلك من الاحكام

الملقات بمعنى انه لجميع الافراد ان كانت متساوية والا يرجع الى الافراد الشائعة ولهذا حمل الامر المطلق بغسل الثوب
ونحوه على الغسل بالماء المطلق مع ان الامر متردد بين الغسل بالماء المضاف له وغيرها وكذا الاقسام الثلثة حملت على البرية
فلا يجزي اكل البحري منها وهذا هو الشائع بين الاصحاب سيما المتأخرين منهم وقد صرح به في المعتبر والمنتهى وجمع
الفائدة وغيرها بل لا يعرف في ذلك خلاف الا من السيد فانه جعل يجوز التطهير بالمضاف لو امر الامر
بالغسل قال وليس لهم ان يقولوا ان اطلاق الامر بالغسل ينصرف الى ما يغسل به في العادة وليس هو الا الغسل
بالماء المطلق دون غيره لانه لو كان الامر على ما قالوه لجاز الغسل بماء النفط والكبريت وغيرهما مما لم تجر العادة
بالغسل به وبالتالي بطل الاطلاق فعلم ان المراد ما يتناوله الغسل حقيقة من غير اعتبار العادة وهذا صريح الشهيد
الثاني في مواضع من شرحه حيث يجري الحكم المعلق على المطلق الى جميع [illegible] وكيف كان فان ما ذكره السيد
في الميلين مشوب بالقصور لان انصراف الاطلاق الى الغالب لكونه متعارفا بين اهل اللسان ومعهودا من اهل
العرف مما لا ينبغي ان يرتاب فيه من له ادنى مسكة فكانت قرينة واما ما ذكره من جواز الغسل بماء النفط
والكبريت بالاجماع مع عدم جريان العادة بالغسل به لو سلم عدم الجريان فالاجماع هو الفارق بين هذا وبين غيره من
المضاف كما ان الوجه في الخلاف كما انه متساويين في عدم جواز الغسل لبعد منهما كما اشار اليه فراجع ولكن يبقى الاشكال
في ان المفرد المعرف باللام اذا كان حقيقة في الماهية فلا بد ان يحمل على جميع افرادها اذ لا فرق بين الافراد
الشائعة وغيرها في كونها افرادا للماهية المتحققة في ضمن كل واحد منها فاخراج التخصيص والاقتصار على الافراد
الشائعة والمتبادرة مع انه خلاف ما ذكروه من التحقيق في اثبات العموم له ولعل لهذا ذهب السيد الى ما
نقلنا عنه انفا واما على ما ذكره المصنف من الحجة لاثبات العموم له فلا يرد عليه هذا الاشكال لان ما حاصله ان
المتكلم لم يكن علق الحكم بالماهية ولا بعهد خارجي يعينها اليه اللفظ كما هو المفروض ولا فائدة في ارادة فرد ما لزم
الاغراء بالجهل والترجيح من غير مرجح فتعين ارادة الاستغراق هذا اذا كانت الافراد متساوية واما الشيوع
بعضها عنده بمثابة العهد كما قال حيث لا عهد خارجي ثم وكيف كان فاما اذا كانت بعضها شائعا متبادرا
فيحمل عليه اللفظ لوجود المرجح اذ الشيوع والتبادر من اقوى المرجحات هكذا ينبغي تحرير دليل الحكم لا كما حرره

المص

المذاهب في الفاير بينهما

المص فانه غير تام ويدفع الاشكال اولا بان بناء تحقيقهم على ثبوت الحقيقة العرفية للفظ في افراد الشائعة
وتقديم العرفية في الخطابات الشرعية على الحقيقة اللغوية حيثما تعارضا ويظهر ذلك لمن تتبع عباراتهم في الفقه
الاصول والنحو فالمراد ثانيا بان بناءه على تقديم المجاز الراجح على الحقيقة المرجوحة وهو انه خلاف مذهب المعظم
كما تقدم والمجاز بين ما تقدم ما اشرنا اليه في قول السيد من ان الشيوع والغلبة كالعهد فكما انه يحمل على العهد
حيث كان هناك عهد فكذا الشيوع والغلبة فيكون قرينة على الشائع ولا يبقى الجهة مجال الباحث كون ذلك
بالحمل حقيقة فافهم ثم اعلم ان العرفية بين ما ذكرناه من الوجه لحمل المفرد المعرف باللام على العموم في كلام الشارع
ان لم يكن هناك عهد وبين ما ذكره المص هو ان الاستدلال عنده على وجه الحقيقة والقرينة قرينة الاشتراك
وعندنا على الوجه المجازي والقرينة مجازية فيحمل الحقيقة اعم كما مر اليه الاشارة فيما تقدم في البحث والحمل على
الجميع عنده وعلى البعض الشائع عندنا كما سبق اليه الاشارة فتدبر والحاصل ان الفرق بينهما مبني على وجه
المفرد هنا فاعلم ان ما يصح للعموم من الالفاظ لا ينصرف الى الشائع ولا يقتصر في الحكم عليه فان قال الشارع
من باع نقدا شيئا وكل مثل مطلقا يحمل على جميع الافراد وان كان بعضها غير شائع كالمطلق عند السيد وانما
التفصيل الاتي ذكره ولعل الوسط او وسط لما استقر عليه سيرة الفقهاء من عدم القرب والزلق حيث لا يفرقون
بين اطلاق الاذن وعمومه والطلاق المعروف وعمومه في نحو الاجارة والوكالة والعارية والتحليل والصيد
الذي هو لا يفرقون بين الاصل والاتلاف في رجوع المبتدئة اليهن مرتبا او مخيرا بعد فقد التمييز لو سئل عن حاله
نفل سالت عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها عشرة اشهر وهكذا لا تعرف ايام اقرائها قال اقرائها مثل
اقراء نسائها الخبر مع ان التبادر من لفظ نسائها العام باعتبار الاضافة هو الاقارب الا الاجانب من الاقران
والاسنان ولم يلتفت الى هذا التبادر في العموم الوضعي وكذا حكم الحيضية بالعادة المرادة من ايام العادة
مطلقا سواء كانت عددية ووقتية او عددية فقط او وقتية كذلك مثلا نحو صحيحة محمد بن مسلم قال سالت ابا
عبد الله عن المرأة ترى الصفرة في ايامها فقال لا تصلي حتى تنقضي ايامها الحديث مع ان المتبادر هو الثاني
العددية الوقتية ولم يلتفت الى هذا التبادر الى غير ذلك من الموارد كما بيناه في تعليقتنا على الكتاب فافهم

الكلام فيما لكونه عموم المفرد في الافراد الشائعة وغيرها والفرق بينه وبين العموم الوضعي
علي جميع الافراد وان كان بعضها
غير شائع بخلاف العموم الاطلاقي
والمطلق في غير ذلك من الاحكام

١٤ وما يتوهم من ان يشيع العمض لما ان يكون مقتضيا لحمل الخطاب عليه بناء على ان الخطاب الشرعي يراد منه المعنى
الظاهر الان في السابق الى الفهم اما بناء على ان المعتبر هو صدق اللفظ حقيقة من باب التعبد وبعبارة
اخرى ان المدار اما على المراد من اللفظ او ما صدق عليه اللفظ وان لم يظهر منه فعلى الاول يكون للعام حكم
المطلق من الحمل على الشائع وعلى الثاني يكون الامر بالعكس فهذا مما لا وجه للتفرقة فيه لان الوجه في ذلك ظاهر في المطلق
ايضا من العموم وانما يرجع اليه في الخطاب الشرعي لتوقف الافادة والاستفادة عليه في الكلام السوقي اليه
ودعوى الحال كما هو في المقام يمنع الحمل على الشائع فيحصل هذا الفرض وما داعي الحمل على العموم كما هو ظاهر معلوم
خلاف العموم الوضعي فان مدلوله الاستغراق فيجب الحمل عليه لولا التخصيص فجاز الاعتبار اليه الا بدليل وما
ذكرناه صرح السيد الاستاد وقبله اقارب بدليلهم العرب والزلعي وقد افقهما السيد الاستاد اكثر بلادنا الا اذا
كان البعض شديد الندرة فيحل على الافراد الشائعة فيما الاستثناء هنا ولا ان لا يراد منه الندرة
الهجران فهو عن محل النزاع خارج والا فلا وجه لما ذكرنا نصا لعدم لوجه لكان اصالة الحقيقة عنه من الاصول
الاجتهادية لا التعبدية وتمام الكلام في ذلك في مطاوي المطلب ان حكم العام كالمطلق في الانصراف الى الافراد
الشائعة دون النادرة حيث حكم بوجوب الوضوء على المتقاصر القليلة لكل صلوة وبصيرة واكتفاء عن
النوافل بناء على انها المتبادر من كل صلوة في النصوص كصحيحة معوية بن عمار وان كان لا يتعقب الكهف
انصبابات ومخلت المسجد وصليت كل صلوة بوضوء وصحيحة زرارة تصلي كل صلوة بوضوء وغيرها مما مر في
ذكرنا وبالجملة فقد تلخص مما مررنا اقوال كثيرة في المسئلة وتبين الرشد منها من الغي **قوله** فتعين بين هذا
كله اي من حمله فاما ان يراد الوجوب الحاصل اما من قوله وعدم قيام القرينة له وغيره نظرا الا ان يسبق على
ما قرره من امتناع تعلق التكليف بالمبهم وقد عرفت ما فيه ومنا بناء على ما مر من انه لا يستلزم كون العموم
معنى حقيقيا ومن انا ان ما ذكره وجيه اذا كانت الافراد متساوية اذ الحمل على البعض لم يستلزم الترجيح
من دون مرجح فتعين الحمل على الجميع صونا للكلام الحكيم ان يخلو عن الفائدة واما اذا كان لجميعها ترجيح بالشيوع
دون البعض فتعين الحمل على الجميع ح ثم بل يحمل على الافراد الشائعة لوجود المرجح والحكمة لا تقتضي ازيد من ذلك

قم

قوله ايكم ذلك بالنظر الى الحكمة اي لم يستلزم ذلك من المعرف باللام العموم الاستغراقي بالنظر الى
الحكمة وان لم يفده بالنظر الى الوضع كذا قيل وهو عليل لان الحكمة عند المصنف قرينة لحمله على العموم بالوضع
والمراد نحو ذلك لما عرفت من العقد الاستغراق في اللام بين المعاني الاربعة المعهودة فلا يثبت القرينة على ارادة العموم فيكون
مراد من اللفظ اذ لا بد من حمل المشترك على احد معانيه بعينه ليس الا مع القرينة والقرينة هي الحكمة المزبورة فتعين
حمله عليها على العموم وضعا فتظهر ما مر انما اورده هذا القائل على قول المصنف الحكيم فتعين من هذا الحكم
ارادة الجميع وهو معنى العموم مع ان هذا الدليل لا يدل على استعمال اللام في العموم وكونه حقيقة فيه بلا تأويل
على ارادة العموم هنا وجه على ما حققنا وكونه ناشيا عن كون اللام حقيقة في الجنس والمتحقق في كل واحد من تلك
المعاني لا يقتضي الوضع لها بل لا يقتضي المجازية ايضا لكن عليه ولم لم يفده بالنظر الى الوضع ظاهره انه من الكلام
وهو فاسد كما عرفت **قوله** اكثر العلماء اي اعلم ان الكلام في المسئلة يقع في مقامات الاول في نقل
الاقوال والثاني في الترجيح والثالث في الثمرة والرابع في ان الجمع المنكر من المجملات اولا والخامس انه اذا وقع
التكليف بالمجمل فما ذا يصنع ويستقف على ذلك كله في تضاعيف الكلام بعون الله العلام **قوله** وحكاه المحقق
من الشيخ اي وحكى المحقق مذهب البعض وهو افادته للعموم عن الشيخ بالنظر الى الحكمة الذي سلكها المصنف في الجمع
الشيخ وهذا البعض كان عليه من الكتب وهو ابو علي الجبائي وربما يعزى الى الجمع حاصله ويدعي اتفاق الناس على
ان من الجمع المنكر يصح ساير اعداد النكرات فهو مشترك بين مراتب ما فوق على الاثنين او الثلاثة الى الاحادية
دون المراتب هي المرتبة العليا التي تحتها جميع المراتب والافراد ورجال مثلا يصدق على الثلاثة وعلى الكل وعلى
ما بينهما من المراتب اطلاقا حقيقيا فان الجبائي وغيره يقولون بالحمل على العموم عند الاطلاق لا بالوضع له لا تفاق
الكل على انه موضوع للقدر المشترك بين المراتب لا المرتبة العليا ولا لجميع المراتب ولا لمجموعها انتهى وهذا وان كان خلاف
الظاهر منه بين الكتب كما عن المصنف وصريح قوله في مقام الجواب عن حجة الجبائي الا ان يتطلب الذي يكره
المصنف من قبل الاقدام الا ان يكون مراد المدعي لعدم الوضع للعموم الوضع الوحداني وللعموم سيأتيك في ذلك
مزيد البيان بعون الله الملك المنان وكيف كان فان قلت ان قوله الفهم على انه لا محالة مما يقصده هو اذ هو مصلحة
الاحكام

الكلام في ان العموم افادة الجمع المنكر للعموم بعض اشكال الكلام

بعد ما اثبات الوضع العرضي بمقام الاجتهاد والحمل على اقل المراتب مقام العمل العرضي بمقام الفقها اشرف
ابن هذا من ذلك فكنا لم لكن لما حمل جاه من الاصوليين الجمع المنكر من الحالات كما سنتكلم في ذلك مفصلا
اشار المصنف بذلك الى ما يعده ثم **قوله** وحكاية المحقق عن الشيخ انه رأى الاصح الاملاء وهو عدم افادة العموم مبينا
والاصح هو الصحيح وفاق للشيخ لما ذكره المصنف تبعا للعضدي من حاصله ان رجالا اصالى لكل رجال من احاد الجموع
بدلا وليس للعموم بما تينا وله من مراتبا لعدد اي الجمع ويقتر بل لعزاء قابل لاحاد الجماعات وفيها الجميع
الدلالة على الجميع كما منها ستغير اما المطابقة والتضمن فظ واما الالتزام فكذلك اذ العام لا دلالة له على الخاص نعم
اقل المراتب واجب الدخل قطعا معلوم المراد جزما لدخله في جميع الاحتمالات فيحمل عليه في الخطابات لانه اقل ما
يصدق عليه اللفظ حقيقة ويصدق على الزائد ولكان حقيقة ايضا الا ان تعلق الارادة به مشكل لانه غير مبلغ
بالاصل واما الاقل من اقل المراتب فانه وان شاركه في تيقن الارادة الا ان الحمل عليه مجاز لا يصار اليه الا
بدليل ثم ان ظاهر الحجة المذكورة القياس ولا باس به لانه تنقيح المناط بحيث لا يثبات الوضع بغيره واما علينا
هر بناها تتقرر لعزفليس فيها شائبة توهم القياس وبهذا يصح جعله حجة اخرى مستقلة فانا نقضا
اصالة الحقيقة كما سياتي ويمكن ان يجعل حجة اخرى وهو ان كون اللفظ صالحا لجميع المراتب التي منها الجميع مع الاول
فيه والشك لعدم تخصيصه ببعضها وجعله حقيقة فيه ترجيح بلا مرجح فان قلت ارادة الاعم مرجحة
قلنا انه لو سلم مع البوت بتخصيص عن غيره من الامارات المعتبرة عنده ولم يثبت وهذا ايضا حجة
مستقلة عارية عن شائبة القياس نعم على هذا التقرير يلزم الاشتراك على المشهور لما سيأتي في بحث
الامر من ان شان اللفظ بالنسبة الى المعاني دليل الاشتراك عندهم واما على المختار فلا ولعل ذلك
هو الباعث للعضدي والمصنف وغيرهما من تقرير الحجة بالقياس فتم والتفسير ان رجالا مثلا استعمل في العدد المرتبة
مرة وفي المراتب المندرجة تحته اخرى فلو كان حقيقة في كل مرتبة من تلك المراتب لزم الاشتراك او المجاز بهما
كما هو ظ وهما خلاف الاصل لا يصار اليهما الا بدليل وليس فليس فلو كان حقيقة في كل مرتبة من تلك المراتب
لزم الاشتراك والمجاز معا كما هو ظ وهما خلاف الاصل لا يصار اليهما الا في العدد المشترك يلزم المجاز فدار الامر بها

بين

بين الاشتراك والمجاز بالمجاز خير من الاشتراك بل يمكن منع لزوم المجاز ايضا على تقدير كونه حقيقة في
العدد المشترك كما مر اما ما فعلنا البيان فيقدح الجواب عن القول بالوضع للعموم بالوضع الوحداني كالعموم
الاشتراك فانه على هذا القول يلزم المجاز جزما واما على المختار من الوضع للقدر المشترك فلا فتم سؤال العقد
بعد هذا الاستدلال الذي ذكره المصنف استدل باخر فقال واحتج ابو الكلام عندي عبيد على تفسيره باقل الجمع
وهو الثلاثة اتفاقا ولكان ظاهرا في العموم لما صح ثم اجاب عنه بقوله وربما منع الملازمة ويستند تقييدا
القرينة انتهى والجواب غير الصواب كالا يخفى وجهه على اهل الالباب واستدل ايضا بانه لو كان
للعموم لما صح نعته بالاثنين فالعموم والتالي بط اتفاقا للحصر ان يقال عندي رجال ثلاثة ولهذا وعشرة وكذلك
هو قريب من الاستدلال الثاني للعضدي واجاب عنه الشارح العضدي بالمنع من ما كان النعت المتعرف
والنزول فان النعت يقصد به في الاغلب التخصيص كما في المركبات التقييدية ولو كان مساويا للمنعوت
في العموم لما افاد تخصيصا وهذا الجواب قريب مما مر من جواب العضدي وغيره فيما فيه انه المراد بهذا الاستدلال
انه لو كان للعموم لعلم بالتفسير باقل الجمع والنعت بالمناقضة كما لو كان مراديا اسلاميا اعني والتفاته
موضع البحث حيث فصل من ذلك انه موضوع للقدر المشترك القابل للتقييد من غير حصول المناقضة وقد اعلم
بعض الاجلة بعدم الخلاف في عدم افادة الجمع المنكر للعموم وهنا فقد تلخص مما ذكرنا وجه ما ذهب اليه
اما ما زيد على عدم افادته للعموم وهنا ثم اعلم انه ما اورده بعض الاعلام في المقام على المصنف ثم قال
بعدم المفرد المعرف باللام بالنظر الى الحكمة ولم يقل به هنا مع انه يلزم عليه ان يقول به هنا ايضا عن الحكمة
اذ الحكمتان مختلفتان فان الحكمة هناك قرينة ارادة العموم المستفاد من اللفظ وهنا عند المصنف كان
بخلاف ما هنا فانها تمنع اصالة الحقيقة كما سياتي واعلم ان العموم المستفاد من المفرد ليس بدائمي بخلاف ما هنا
فانه دائمي عند الشيخ وحاصل الفرق ان العموم في المفرد المعرف عند المصنف وضعي يجري دائما وعند الشيخ
مجازي دائمي والجمع المنكر عند المصنف مجازي ويحمل المقيد ايضا وعند الشيخ حقيقي هذا مع ان الحكمة في
الجمع المنكر عند المصنف ليست قرينة على العموم اصلا كما مر من قوله ولا يجدي في هذا منافاة للحكمة لوجه معلوم

١٩

وسيأتيك زيادة البيان في ذلك فانتظر **قوله** ان هذه الالفاظ اذا دلت على القلة والكثرة اه
اقول الظاهر ان المراد من الدلالة ههنا مطلق الدلالة المستندة الى الوضع اي الدلالة الحقيقية واسناد
هذه الى الشيخ لا يستقيم الا ان يكون مذهبه مذهب الجبائي او يكون مذهبه الوضع الرجحاني للعموم كما
هو الظاهر فيكون المراد بالحكم في كلام الشارح حمل اللفظ على المعنى الحقيقي مع التجرد عن القرينة واما ان كان مذهبه
مذهب المعظم من الاشتراك المعنوي فلا وجه لهذه الحجة اذ المشترك المعنوي لا يدل على القلة والكثرة حقيقة
كما هو الظاهر نعم هذه الحجة تستقيم على مذهب الجبائي وينبغي اليه في ذكر حصر الخلاف في المسألة وعدم
ذكر اسم الشيخ لصار اولى لكن في كلام المص وصريح عبارته ان المراد بالحكم عدم الاجمال ويحتمل قول المص والقد وهذا
منافاة للحكم بعبارته اي بما هو من اصالة الحقيقة كما يفصح عنه ما سنقل عن المرتضى في عدم الاجمال في الجمع
المنكر والحاصل ان بين الشيخ والجبائي تسوية من جهة وتفرقة من جهات اما التسوية ففي الحمل على الجميع واما
التفرقة فلان اللفظ عند الشيخ من متحد المعنى وعند الجبائي من متكثر المعنى وثانيا ان الحمل على الجميع عند
الشيخ للحكم المعنى بها اصالة الحقيقة وعند الجبائي لظهور المشترك فيه عند تجرده عن القرينة المخصصة لبا
البعض لا اصالة الحقيقة اذ لا اصل بالنسبة الى المشترك عنده واما مذهب المعظم ومذهب الشيخ فبينهما ايضا
تسوية من جهة وتفرقة من جهتين واما التسوية فكون اللفظ عندهما من متحد المعنى واما التفرقة فلان ان
اللفظ عند المعظم من المشترك المعنوي وعند الشيخ لا بل هو موضوع بالوضع الرجحاني للعموم وثانيا ان استعمال
في غير العموم من المراتب المندرجة تحته عند الشيخ مجاز لا محالة وعند المعظم محتمل للحقيقة ايضا ومن هنا يتضح
الفرق بين مذهب المعظم والجبائي وعليك بامعان النظر في كثير مما وقع في المسألة من القيل والقال
من ارباب الحواشي وغيرهم من متأخري المتأخرين حيث لم يتعرضوا لاختلاف مراتب الاستعمال وان ثمرات
هذا الاختلاف بعد تعيين الوضع كما بيناه لا يظهر وانما الثمرة في تعيين الوضع فبعده يجب حمل اللفظ عليه
ان امكن للاصل والا فيجب العدول عنه والمصير الى ما يقتضيه المانع منه كما في جميع الحقائق ولم اجد في كلام
القوم من القدماء ما يأتي صريحا بل الظاهر انا حققناه الا ما ذكرنا في عنوان البحث من دعوى الاجماع من بعض

لهذا الاصل

على الوضع
للفظ المشترك وهو مكذب كما صرح الشيخ به **قوله** وزاد بعض من تأخر من العامة وهو الجبائي
الذاهب الى ان المشترك محمول على جميع معانيه وحاصل استدلاله ان اللفظ حقيقة في الثلاثة والثلاثين و
الالف وغيرها من مراتب الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه والحمل على جميع الحقائق اولى
وبالجملة بناء الجبائي على الاشتراك اللفظي وانه ظاهر في جميع معانيه وفيه منع الاشتراك اللفظي اولا ومنع الظهور ثانيا
كما اشار اليه المص في اخر البحث ومنع اولوية الحمل على الجميع ثالثا فان اولوية الحمل على الجميع محتاجة الى دليل خلافه
قد يكون لغرض ومنع ثبوت الوضع بمجرد الاولوية فان اولوية تنفع في مقام العمل ولا دخل له بالوضع كما مر ثم اعترض قوله
وزاد ... الى ان الشيخ من العامة قال ما قال الشيخ ايضا وهكذا ذلك كما في ... الاشارة وقد
شرح العضدي وقال لو لم يكن للعموم لكان مخصوصا بالبعض واللازم منتف لعدم المخصص وامتناع التخصيص
بلا مخصص انتهى والجواب ان هذا كلام الشيخ في المعنى بعينه **قوله** ولو اراد الكل لبينه اه قيل يمكن ان يقال من
جانب الشيخ ان عدم البيان بيان لارادة الكل ولعل وجه عدم صحة ارادة البعض في بعض الصور مثل ما اذا اقسم
بيعها فان الحمل على البعض هنا ينافي الحكمة كما مر في المفرد المعرف باللام فاصل الكلام انه لو اراد العشرة لبينها
عينها لان ابهامها ينافي الحكمة فعدم البيان بيان لارادة الكل وفيه تامل لما عرفت من ان مذهب الشيخ عدم
العموم في جميع الصور وما ذكرنا انما يجري في بعضها كما في نحو جائني رجال ورأيت رجالا فلا يبقى
محال كما قيل به عليل اذ العموم المستفاد من الجمع المنكر بمعونة الحكمة عند الشيخ حقيقي وانما كما اشار اليه الاشارة
في ما ذكره القيل في نصرة الشيخ النبيل ومنع معارضته للمص من ان عدم البيان لارادة الكل بيان لخلاف
العشرة والنقصان لعدم انتفاء ارادة الكل لكونه معنى حقيقيا للفظ كما هو مذهب الشيخ الا لبيا
فالصواب في الجواب مضافا الى ما سيأتي بمنع كون ذلك معنى حقيقيا لما مر من الادلة على خلافه و
لعله في تعبير عن الحجة المذكورة للشيخ بان المراد في الجمع المنكر كالمراد في النكرة وكما لا يجب التعيين هناك
لا يجب ارادة المعين كذا هنا ولعل مراده ما ذكره المص تقليلا في التحقيق كما يفصح عنه ما سنقل عنه في شمول العموم
الاجمال في الجمع المنكر ثم نقول ان في المقام كلاما ينبه عليه بعض الاعلام وهو ان مراد الشيخ من احتمال العشرة

ولاحتياج ارادتها في كلام الحكيم الى البيان الاجمال باعتبار احتمال كل مرتبة منها لمصداقات كثيرة لا باعتبار
احتمالها لمراتب عديدة وتوضيح ذلك بالمثال انه اذا فرض انحصار افراد الرجال في الخارج على عشرة مثلا و
ورد خطاب باكرام رجال من دون نصب قرينة احتمل ان يكون المراد مجموع العشرة وان يكون ما دونها وعلى الثاني
احتمل ان يكون المراد التسعة والثمانية وهكذا الى الثلثة وعلى تقدير ارادة الثلاثة مثلا احتمل ارادة زيد وعمرو وبكر
وارادة جعفر وخالد ووليد وهكذا هذا بحسب الظاهر واما بحسب الحقيقة فلا اجمال بالاعتبارين الاولين واما
بالاعتبار الثالث فلا يرد عليه اعتراض المعترض بناء على لزوم حمله على الاجمال بالاعتبار الثالث الاول فقيل بانه
لو اراد الكل لبينه ولما قبل العموم لا يخفى في ذلك منافاة للحكمة فان المنافاة وان لم تكن بالاعتبارين الاولين لكنها
موجودة بالاعتبار الثالث اذ بعد حمل اللفظ على اقل المراتب وهو الثلثة لتعينها ما ذكرت فيها علاها ما لم يكن القرينة
على التعيين كما هو المفروض لم يعلم ان المراد اي فرد من الثلثة فيتحقق الاجمال والمنافاة للحكمة وبعبارة اخرى
ان الثلثة بالاعتبار الثالث وان كانت متيقنة من حيث العددية الا انها مجملة من حيث المصداقية فيحصل
الاجمال المنافي للحكمة ولعل المعترض اعتبر الاجمال بالاعتبارين الاولين فقال ما قال انتهى وفيه ان هذا الاحتمال
وان كان دافعا لما ذكره من الاحتمال اي اعتراض المعترض فقد قبله المعترض والجماعة لكنه بعيد جدا الا ان يقال انه و
كيف كان فلا باس بان نصرف عنان البيان الى مسئلتين لتوضيح ما هو المرام في هذا الميدان فنقول بعون الله
السبحان المسئلة الاولى انه قد وقع الخلاف في ان الجمع المنكر هل هو مجمل ام لا على قولين الاول انه مجمل حكاه في
الذريعة وغيره والمنية عن قوم وحجتهم كما في الكتب المذكورة انه يصدق على الثلاثة كما يصدق على ما زاد عليها من
المراتب فحينئذ ان يكون المراد اكثر فهو مجمل وفيه نظر والثاني انه ليس بمجمل وهو للنهاية والعدة وغيرهما وحجة
هذا القول بل يحمل على اقله اما لانه لا يبعد كونه ظاهرا التمام الاقوال في توضيح الجمع المنكر على ما اعلم وما اليه
الاشارة تلك الاشتراك المعنوي وهو المعظم والافضل وهو الحق والمرجح للعموم وهو الشيخ وعلى جميع الاقوال
فمرتفع عدم الاجمال لا الاجمال والظهور حقيقة بانشاء عن الوضع والموضوع للعقد الاشتراك لا يكون مجملا و
الا لالفاظ السماء والارض المجملات لان غالب الالفاظ اسماء الاجناس ولا قائل بالاشتراك في الموضوع

كما

كما هو مذهب الحجاجي وهو وان كان مجملا على التحقيق الا ان القائل به هنا يقول بظهور الاشتراك وجميع معانيه مع
التجرد عن القرينة واما على قول الشيخ فظاهر لان اللفظ عنده من الحقائق الوحدانية وظاهر في معناه الحقيقي الوحداني
وارادة غيره منه يحتاج الى البيان كما مر اليه الاشارة والبيان وكيف كان فيما ذكرنا من البيان كفاية لدفع القول
بالاجمال في موضوع البحث وقد اجبنا بما ذكره في بيت عنانه لا اجمال في العدد المنكر لخروج عن العهدة باقل مراتبه
وفي الذريعة بعد الاشارة الى القول الاول والراجح هو ما اختاره القائل بذلك على مراده لانه ان اراد ان حقيقة
هذه اللفظ ليست مقصورة على الثلثة فقط كما قال لانه يتناول كل جمع اذ بحكم ولعبة ولا تقطع
على ان المراد ثلثة بل اقل ما في الثلثة كما انه فيما زاد فهذا غلط لان هذا اللفظ في اللغة لا بد من تناوله اذ كانت
حقيقة ثلثة من غير نقصان منها وان جاز الزيادة عليها انتهى والتحقيق ان يقال ان الجمع المنكر اذا تعلق بالامر
مقتضاه جواز الاقتصار باقل المراتب وهو الثلثة فيكون مبينا كالعدد المتعلق به الامر وان وقع في مقام
الاخبار بحيث راتب جاز الامر مبين باعتبار الدلالة على اقل المراتب ومجمل باعتبار ما زاد عليه فالجمع المنكر
قد يكون مبينا وقد يكون مجملا كالعدد المنكر ولا يمكن الحكم بالاجمال او بيانه على الاطلاق كما قيل والكلام على سبيل
لعدم الفرق بين مقام الاخبار وغيره وان في مقام غير الاخبار يقتصر على الثلثة كما هو صريح ما مر من الذريعة وغيره فيحكم
احتمال الزيادة بالاصل وكذا في مقام الاخبار رعاية الامر بقول الاصل والثاني لعدم ارادة الزيادة وكون الاصل
في المقام الاول بمعنى اصالة براءة الذمة عن الزيادة باعتبار كون المقام مقام تكليف هذا مع ان الاصل بهذا المعنى
في هذا المقام مرجع الى اصالة عدم تعلق الارادة بالزيادة كما لا يخفى على من له فطانة وزكاوة ثم الثانية انه
اذا تعلق التكليف بالمجمل فلا يخلو من صور ثلث الاولى ان لا يكون قرينة على التعيين اصلا فيكون المكلف مرددا
بين المحتملات وهنا يجب الاتيان بجميع المحتملات لان الذمة قد اشتغلت جزما فلا بد من العلم ببراءتها ولا يحصل
الا بذلك الثانية ان لا يكون هنا قرينة التعيين الا انه يعلم بارادة واحد معين منها مع احتمال ارادة الباقي من اللفظ
ايضا وهنا يدفع احتمال ارادة الباقي من اللفظ ايضا وهنا يدفع احتمال الارادة الباقي باصالة عدم التعلق الارادة واحتمال
فيه الثالثة ان يكون قرينة ولا يعلم بارادة معين منها من نفس اللفظ ولكن يعلم تعلق الحكم به من خارج كما

وان اراد انه

الكلام فيما يتعلق بالتكليف بالمجمل من الكلام

١٨ او بعد بان الامر بين ارادته وارادة ما فيه مرجح لحتم وهذا ايضا يجب الاتيان بجميع المحتملات لان التكليف قد تعلق
بما هو المراد من هذا الخطاب في الواقع وهو غير معلوم فيجب الاتيان بكل المحتمل تحصيلا له **قوله**
وفيه نظر اه قال السيد الخليفة وجهه ان كون اقل المراتب مرادا قطعا لا يصير دليلا على استعمال اللفظ فيه
ولكونه موضوعا له وهذا ظاهر انتهى وفي النظر خفاء فان ما ذكره من عدم دلالة قطعية ارادة الاقل على انه موضوع له
والوضع وان كان صحيحا في نفسه كما مر في السابق من ان تيقن الخصوص ... بالبعض الا انه لا ربط لهذا الكلام
بالمقام اذ لم يدع احد ان الجمع المنكر حقيقة لاقل المراتب وضعا له فكيف يمكن جعله مرادا للمجيب من جهة
الشيخ كما جعله السيد فالحق في وجه النظر ان يقال ان مفاد جواب المجيب قطعية ارادة الاقل لا بشرط في الجملة
سواء كانت ارادة تعيينية وحينئذ الكلام مستقل متفرع عنه وهذا لا يستلزم كونه دالا على الانفراد كما هو المراد
او معا وقطعية ارادته على الانفراد اي الحاصل ان مفاد الجواب كان مراما لم يحصل بعينه او مع ما لم يعين ولا دلالة
فاذا بطل الاول ثم به المطلوب والحاصل ان القرينة التي ادعى المجيب وجودها غير ما نحن من ارادة الكل اذ
لا منافاة بين ارادة الاقل وارادة الكل والقرينة التي ادعى الشيخ عدمها هي القرينة المنافية عن ارادة الكل
اذ لولا هما لكان احتمال حمل اللفظ على الكل باقيا كما هو مناط احتجاجه كذا قيل وهو عليل لانه ليس مراد
المجيب قطعية ارادة الاقل لا بشرط كما مر بيانه في مسئلة عدم الاجمال في الجمع المنكر وانه صرح بما حكيناه عن
الذريعة وغيره وثانيا انه لو صح لورد على مقتضى الصراحة كما هو ظاهر وثالثا ان الحمل على الكل عند الشيخ في صورة
فقد القرينة المنافية عن ارادته متعين للحكم المعبر هنا بانه الحقيقة لا انه محتمل عنده فكيف كان فما ادعاه
القائلان جعلا على نظر المصنف هو الجواب الثاني وليس الامر كذلك بل هو عين الجواب الذي نقلناه عن الذريعة
ويرد في مسئلة عدم الاجمال وهو بعد ما ذكره المصنف بقوله والتحقيق ان المال واحد نعم يمكن كونه محلا للنظر
اذا قلنا بان مذهب الشيخ في المسئلة هو التوقف الوجدان للعموم فيكون الاتيان حينئذ مجازا في اللفظ مع عدم
قطعية ارادة شرح فيما فيه وكذا الجواب الاول فتدبر **قوله** الا ان يدل دليل على ارادته قال السيد الخليفة لا يخفى
جريان هذا الكلام في المفرد المعرف باللام نوعا وبه يتهدم ما اختاره من عموم شرعها وما نقله عن المحقق ره

الفرق

الفرق مشكل بناء على الدليل الذي ذكره سابقا في عموم المفرد شرعا فصح لا يبعد ان يفرق بناء على ما ذكرنا
سابقا من امكان استفادة العموم شرعا من التعليق بالماهية من حيث هي انتهى ويرد على اوله ما مر من الفرق
بين المفرد المعرف والجمع المنكر فان الاول مشترك عند المصنف بين المعاني الاربعة وارادة الجنس عنده متعينة
كما مر والبعض المعين لكان ما يدل عليه موجودا في الكلام خارج عن محل النزاع حيث قيد العنوان بقوله
حيث لا عهد خارجي وارادة جميع معانيه ترجيح بلا مرجح وتعيين بالتشهي الجنس والبعض الغير المعين اغراء بالجهل
قبيح لا يجوز صدوره عن الحكيم فاذا بطلت ارادة هذه المعاني الثلثة تعين كون العموم الذي هو ايضا معنى حقيقي
للفظ عند المصنف مرادا بعد تعين ارادة المعنى الحقيقي للفظ بما ذكرنا على زعم المصنف لا يرد ما ذكره السيد الخليفة
من الاشكال بقوله والفرق مشكل نعم فالصواب منع امتناع ارادة الجنس اولا ومنع الاشتراك ثانيا كما مر
على اخره وهو قوله ثم انما قيل من ان ما ذكره في المعرف من التعليق بالماهية لم يجر في الجمع المنكر ايضا انه
كان تعليق الحكم على الماهية من حيث هي يستلزم العلية كذلك التعليق على الماهية الماخوذة مع العدد بل هو اولى
لما مر من مسئلة الجمعية وغاية الامر ان العموم هنا بالنسبة الى الجماعات وانت خبير بانه ...
عدم الاجمال في الجمع المنكر على المختار من وضعه للقدر المشترك ومن وجوب حمله على اقل ما يصدق عليه ودفع
المنكر الزائد عليه بالاصل اي بمعونة من المتيقن وذلك رعاية للاصلين احدهما اصالة الحقيقة
والاخرى اصالة البراءة او اصالة عدم الارادة بالنسبة الى ما زاد عنه على ان التحقيق المصنف هو الحق الحقيق بانه
لا وجه لكلام السيد الخليفة والكلام الدقيق الحسن فيما سياتي في ذيل قول المصنف منافاة للحكمة يعني في الجملة
مثل بعض الصور او نقدير **قوله** ولا يخفى ان هذه منافاة للحكمة اه قيل يعني في الجملة في بعض الصور كما
في الاقتصار بيانه في بعض الصور الاخر مثل احل الله البيع اذ لا فائدة لتحليل جنس البيع مجهولة
كالافادة لتحليل بيع مجهول من البيوع بلا فرق ولهذا العقد كلاسفة الشيخ لان كلامه كما عرفت في المنافاة على
الوجه الكلي فتدبر **قوله** فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة يعني ان بناء استدلال العيسائي كان على
كون اللفظ موضوعا للكل واحد من الجموع وانه مشترك لفظي وذلك لم يثبت بل هو موضوع للقدر المشترك بين الآحاد

كلام مع السيد الخليفة وصاحب القوانين

19

فهو عام لا دلالة له على احدها بخصوصه ولما كان اقل المراتب متيقناً فيحمل
عليه ويدفع ما زاد بالاصل كما مرّ واما ما قال السيد الخليفة من ان هذا المنع لا يضر
المستدل اذ يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد يشمل جميع الافراد
وبعبارة اخرى ان مراده من قوله فاذا حملنا على جميع حقايقه اعني المفهوم الجمع
هو الكلي الصادق على الجميع فتناوله له من قبيل تناول الكلي للجزئيات ففيه اولاً
انه لو صح ذلك لزم ارتكابه في كل نكرة من المفردات وشناعته من البديهيات كما لا يخفى
وهو عليل وثانياً انه بعيد من عبارة المستدل لانه مبني على حمل الحقايق في عبارته على
الجزئيات المندرجة تحت الكلي الذي هو المعنى الحقيقي لا على حملها على معناها الظاهر
هو الحقيقة المصطلحة المقابلة للمجاز ولا ريب ان ذلك مجاز بل مجاز بعيد اذ لم يعهد اطلاق
حقيقة الكلي على مصداقه وثالثاً انه خلاف ما اشتهر من مذهب المستدل من الاشتراك
اللفظي ورابعاً ان العموم المتنازع فيه هنا هو بمعنى الكل الافرادي وعلى ما قال يكون
العموم بمعنى الكل المجموعي واين هذا من ذلك ومن هذا البيان ظهر سقوط ما ذكره صاحب
القوانين من انه يصح معنى عموم الافرادي والمجموعي كليهما على تقدير حمله على الجميع
وكيف كان فحمل الحقايق في كلامه على المعنى الحقيقي للحقيقة وهو الموضوع له كما فعله المصنف
وغيره هو الصواب فتدبر وان سلمنا كونه حقيقة في كل منها او اعم وان سلمنا كون الجمع
المنكر حقيقة في كل مرتبة من مراتب الجمع بالاشتراك اللفظي كما يقول به الجبائي فلو اوجب
التوقف في الحمل لما مر في بحث المشترك من انه مجرداً عن القرينة مجمل فعلى شيء من معانيه لا
يحمل ويرد عليه انه ان اراد استعماله في جميع المراتب مجاز بناء على زعم المصنف من عدم جواز
الموضوع له فيحتاج الحمل عليه الى دليل وما توهم من ان الجبائي ذكر الدليل وهو الاول
فعليل لعدم صلاحية ذلك دليلاً ثم بقي في المقام شيء وهو التدافع في كلام المصنف

حيث

الكلام بيان كون ذلك
الاستفصال سبب العموم
في الاحكام

تتمة

حيث حكم هنا بان استعمال المشترك في الجميع مجاز وحكم في بحث المشترك بانه مثناه وجمعه حقيقة
فتامل تتميم اعلم ان عند القوم قواعد ثلث اختلفوا في عمومها وعدمه منها ما يعبر عنه تارة
منها بترك الاستفصال وعن اخرى منها بقضايا الاحوال وعن ثالثة منها بقضايا الاعيان
لا بد من التنبيه على احكامها والفرق بينها كما ستقف عليه ذلك في تضاعيف الكلام بعون الله
العلام فنقول انه اختلف الاقوال في ان ترك الاستفصال في مقام جواب السؤال مع قيام الاحتمال
هل يفيد العموم في المقال ام لا على اقوال ثلثة الاول انه يفيد وهو المحكي عن ظ المرتضى وصريح التهذيب
وحكاه ثانيهما عن جماعة وصرح السيد الاستاد في مواضع من رياضه وربما نسب الى الشافعي
بل الى المشهور والثاني انه لا يفيد وهو المحكي عن المحصول والغزالي في المنخول
والثالث التفصيل بانه ان علم او ظن ان المسؤول لم يعلم خصوص الحال فالاول والا فالثاني
وهو للنهاية وشارح البرهان وغيره مثال ذلك ان سئل الامام عم عن صحة التيمم في سعة
الوقت وعن صحة البيع مثلاً فقال السائل هل يصح التيمم في سعته وهل يصح البيع واجاب عم
بقول مطلق نعم او التيمم صحيح والبيع صحيح ولم يفصل بين رجاء الزوال وعدمه في الاول ولا
بين المعاطات وغيرها ولا بين بيع النقدين الذي حصل فيه التقابض في المجلس والذي
لم يحصل فيه ذلك في الثاني فهل يكون عدم التفصيل منه بين الافراد دليلاً على كون جوابه
شاملاً لجميع افراد التيمم وجميع افراد البيع كانه شملهما قوله كل تيمم صحيح وكل بيع صحيح فيحكم بصحة
التيمم في سعة الوقت مع رجاء الزوال وصحة المعاطات وعدم اشتراط التقابض في المجلس في بيع النقدين
او لا ومثل المذكور في وقوع الخلاف فيه قوله صلى الله عليه وآله لابن غيلان وقد اسلم على عشرة نسوة
امسك اربعاً وفارق سايرهن ولم يسئله عن كيفية عقده عليهن هل كان على الجميع دفعة
او على الترتيب فان قوله ص هل يقتضي عموم الحكم لكل واحد من الاحتمالين او لا فيه الخلاف وهو
المشهور ومنها الشهرة الكافية في نحو المقام ومنها تبادر العموم من الجواب المذكور حيث اطلق

فانه مثل حذف المفعول وترك التقييد بالشرط ونحوه في افادة العموم يدل عليه الوضع القاطع

الثابت باستقراء موارد الاستعمال ولعل هذا مراد الشارح العبيدي حيث قال ان العموم

في امثال ذلك ظاهر والظاهر حجة ومنها العادة الجارية بين اهل اللسان وارباب المحاورة

فان السؤال اذا وقع عن حكم الفعل المشترك وكانت افراده متفقة ترك المجيب الاستفهام و

التفصيل بل لا يكاد ان يجري التفصيل ح فعلى هذا ترك الاستفصال يدل على عموم الحكم

لسائر الافراد واما اذا كانت الافراد مختلفة فمقتضى العادة ايضا الاستفصال بان يقول

المجيب عن اي الافراد تسأل كما اتفق لابي جعفر في جواب يحيى بن اكثم حين بعثه العباسي اليه

للسؤال المشكل ليعرف عند وجوه الناس فسأله عن محرم قتل صيدا فقال ع في حل

او حرم عالما او جاهلا عمدا او خطاء صغيرا او كبيرا عبدا كان القاتل او حرا مبتدئا او معيدا

من ذوات الطير او غيرها من صغار الصيد او كباره مصرا او نادما بالليل في وكرها

او بالنهار عيانا محرما للعمرة او مفردا للحج فانقطع يحيى وبالجملة فكلا الشقين ما استقر

عليه العادة في المحاورات قديما وحديثا في جميع الاصقاع والاوقات وانكار ذلك بعض

من الخيالات ومنها الدليل العقلي وهو من وجهين احدهما ان الحكم لو كان خاصا ببعض

واجاب مطلقا كان ذلك اغراء بالجهل وربما يورث الكذب على المجيب فتامل وثانيهما

ما ذكره الشهيد في عدة من ان جوابه ع لو كان مختصا ببعض الافراد والحال ان الحكم

يختلف لبينه ع حاصله ان عدم بيانه ع بيان لارادة العموم والا لعدم البيان اما لعدم

علمه بالحكم الشرعي وهو فاسد على مذهبنا لانه حافظ الشرع ومروجه فكيف يجوز ان

يخفى عليه حكم شرعي ولم يعلمه الله تعالى اياه على لسان حافظ الشرع او لقصور وهو افسد

لنا فانه عصمه وصنعه فافهم وحجة القول الثاني ما قاله في المحصول وتبعه المنير

من احتمال كون ترك التفصيل لعلمه ع بالحال فاجاب ع على ما هو معلوم للسائل وترك

الاستفصال

الاستفصال لعدم فائدته وفيه اولا ان الاحتمال لا يقدح في التمسك بالظواهر وادعاء

تساوي احتمالي العموم والخصوص ممنوع وثانيا ان الاصل العدم ويرد بانه معارض باصالة

عدم الدلالة على العموم فقد دار الامر في البين بين المحذورين لا ترجيح لاحدهما على

الاخر فيتوقف وفيه نظر ح تامل فتدبر وحجة القول الثالث ما ذكره في بيت من انه

ان علم او ظن انه ع لم يعلم خصوص الحال وجب القول بالعموم والا فيتوقف ع الفرق و

ان لم يعلم ذلك لم يحكم بالقول بالعموم لاحتمال انه ع علم خصوصية الواقعة فترك الاستفصال

بناء على علمه ع وفيه ما صرح في بعض الكتب المتاخرة كالوافية التونية وغيرها ذكر

للمسألة صور وشقوق حتى ارتقت الى ست بيان ذلك ان السؤال اما عن واقعة

داخلة في الوجود او عنها باعتبار دخولها فيه بمعنى لو دخلت وبعبارة اخرى ان السؤال

عن امر ماضي واما امر استقبالي وللاول صور اربع وللثاني صورتان الاولى

من الاول ان سئل عن واقعة دخلت في الوجود ما المسؤل علم بها فالحق هنا عدم

العموم والجواب ينصرف الى الجهة الخاصة للواقعة الخصوصية وهذا مختار الوافية وجماعة

كما يظهر من التمهيد الثانية ان يسئل عن واقعة دخلت في الوجود ويعلم ان المسؤل

لا يعلم وجهها وجهتها وكان لها وجه ثم ينصرف الى اطلاق السؤال فالحق هنا عدم

العموم ايضا كما صرح به بعض لان الظاهر قرينة على كونه المسؤل عنه هو ذلك الفاعل

فلو اراد السائل غيره لبينه بقرينة ومن المعلوم ان بناء التفهيم والتفاهم على ظواهر الالفاظ

الثالثة كالثانية الا انها ليس لها وجه ثم ينصرف اليه اطلاق السؤال فالحق هنا العموم

كما صرح به بعض لانه المناسب للارشاد ومطرح على اطلاق السؤال يوجب الابهام والالغاء

الرابعة كالثالثة الا انه يشك في علم المسؤل بوجهها وعدمه وقد صرح بعض الافاضل

بان ترك الاستفصال هنا ايضا يفيد العموم محتجا بان الاصل عدم علم المسؤل لانه علوم

المعصوم بين م انه حادثة وكل حادثة مسبوقة بالعدم الازلى ولا يجوز نقض اليقين
الا بيقين مثله وفيه نظر ولذا حكم صاحب الوافية هنا بالاجمال وهو المحكى عن
ظا العلامة والرازى الخامس ان يسئل عن واقعة باعتبار دخولها فى الوجود بمعنى
لو دخلت لا باعتبار انها وقعت ودخلت وهذه لها صورتان الاولى ان يكون
المسئول عنه فرد ظاهر فالظاهر انصراف الجواب اليه ولا يشمل غيره كما صرح به فى الوافية
خلافا لظاهر جماعة وصريح اخرين فقالوا هنا بالعموم لان ترك الاستفصال مما يفيد
العموم والعام لا يحمل على الفرد الشايع وضعفه ظ الثانية ان لا يكون له فرد ظاهر فالحق
هنا العموم كما صرح به فى الوافية لان عدم الانصراف الى شئ يستلزم الالغاء والصرف
الى البعض المعين تخصيص بلا مخصص والى المبهم اجمال بلا اغراء بالجهل فوجب الصرف الى الكل
وهو معنى العموم هذا هو المقال فى ترك الاستفصال واما القاعدة الاخرى المسماة
بقضايا الاحوال فامثلتها كثيرة منها قول الصحابى انه م قضى بالشاهد واليمين ومنها
قوله انه م قضى بالشفعة للجار فان الاول لا يفيد القضاء فى كل يمين والثانى كل
صلوة فرضا كانت او نفلا والثالث ثبوت الشفعة لكل جار كما صرح به جماعة منهم
والتمهيد بل الظاهر المصرح به فى كلام البعض انه مما لا خلاف فيه لعله اراد نفى
الخلاف عندنا والا فقد نسب والمنية بل صرحها وجود الخلاف واستدل على الجنية
لعدم الدلالة على العموم باحتمال كون هذا القول المحكى عنه م انه قضى بالشاهد واليمين
حكاية عن قضاء خاص فى حكم مخصوص اذ يكفى فى ذلك صدق القول المذكور فلا يكون
دالا على العموم انتهى وهذا يجرى فى ساير الامثلة وهو الحجة المعتمدة بالنسبة الى الاجماع
الظاهر واصالة عدم الدلالة العمومية كما هو واضح وكيف كان فقد عد التمهيدية الفرق
بين ترك الاستفصال وقضايا الاحوال ان الاول ما كان لفظ حكم عن النبى م بعد

سؤال

سؤال عن قضية يحتمل وقوعها على وجوه متعددة فيرسل الحكم من غير استفصال عن كيفية السؤال
كيف وقعت فان جوابه يكون شاملا لتلك الوجوه اذ لو كان مختصا ببعضها والحكم يختلف لبينه م
واما قضايا الاعيان فهى الوقايع التى حكاها الصحابى ليس فيها سوى مجرد فعله م او فعل الذى
يترتب عليه الحكم ويحتمل وقوع ذلك على وجوه متعددة فلا عموم له فى جميعها فيكون حمله على صورة منها
انتهى ظاهره كغيره ان قضايا الاحوال وقضايا الاعيان متحدان وهو كذلك لان اصل القاعدتين
اعنى ترك الاستفصال وقضايا الاحوال من الشافعى كما فى التمهيد وغيره فانه قال على
ما حكى عنه ان ترك الاستفصال فى حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم فى المقال
وحكى عنه ايضا ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال ويسقط
به الاستدلال وربما يتوهم بينهما التعارض وليس كذلك بل هما قاعدتان متغايرتان لما
قدمنا الفرق بينهما وحاصل الفرق ان القاعدة الاولى وهى ترك الاستفصال يعتبر فيها
امور الاول لفظ المجيب والثانى مسبوقيته بالسؤال والثالث عدم وجود ما يدل على العموم
او العموم للخصوص وما لا يكون خارجا عن محل النزاع بخلاف القاعدة الثانية المعبر عنها تارة
بقضايا الاحوال واخرى بقضايا الاعيان فانه ليس فيها الا مجرد فعله م او فعل غيره مع تقريره
وكيف كان فمثال الاول اى ما كان فعله م صلوته على النجاشى وتكبيره سبعا على الجنازة ومثال
الثانى مشى ابى بكر الى الصف مع نهى النبى م له وعدم امره بالاعادة فلا يحكم فيها بالعموم
بل يحمل على صورة من الصور المحتملة فالاول على ان ذلك الخصوصية للنجاشى والثانى على انه
لخصوص الجنازة والثالث على عدم كثرة المشى وان احتملها وهذا لا ينافى وجوب التاسى
وهو قاعدة من القواعد المقبولة لان لزوم تخصيصها بذلك لاجل الدليل ثم اعلم ان ما ذكرنا
فى القاعدة الاولى من التفصيلات بان الامام م يعلم او لا يعلم وان الاصل عدم علمه انما
جرى ذلك مشيا للقوم والا فاعتقادى ان الامام م عالم بما كان وما يكون وانه عالم

٢٢ الامكان عنده عم كدرهم في يد صيرفي يقلبه كيف شاء حاشا بل هو اتم واجل كما دل
عليه العقل والنقل فقد روى الفاضل العارف المحدث البرسي في المشارق عن محمد بن سنان
عن المفضل عن ابي عبد الله ع انه قال يا مفضل من زعم ان الامام من ال محمد ع يعزب عنه
شيء من الامر المحتوم يعني ما كتبه القلم على اللوح فقد كفر بما انزل الله على محمد ص وانا لنشهد
اعمالكم ولا يخفى علينا شيء من امركم وان اعمالكم لتعرض علينا وروي ايضا عن النبي ص
انه قال ان الله يعطي وليه عمودا من نور يرى فيه اعمال العباد كما يرى احدكم الشخص في
المرآة وروي عن اسحق بن عمار عن ابي الحسن موسى ع انه قال لا يخفى على الامام ع شيء
وقد قال الله تعالى وما يعزب عن ربك مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك
ولا اكبر الا في كتاب مبين وقال وما من غائبة في السماء والارض الا في كتاب مبين و
قال ايضا وكل شيء احصيناه في كتاب مبين وورد في اخبار كثيرة تفسير كتاب مبين
بالامام ع وذكر اكثرها في المشارق والبحار هذا لكن لا يرد على القوم لوم كما زعمه
بعض القاصرين من الصوفية وغيرهم لامكان الجمع بين ما قلنا وما قالوا بالتامل واما
ما عن النبي ص انه في اجوبة الاسئلة يتوقف وينتظر نزول الوحي اليه وعن الوصي انه يرجع
بعض الامور ساء ل بيانه عن الغير كما في الصحيح عن ابي جعفر ع سئل عن الحديث فقال ع
ما الحديث منعة الحديث نحو ابدكم ايضا بالتامل تنتم **قوله** اقل مراتب صيغة الجمع الثلثة
الكلام في المسئلة يقع في مقامات الاول في الاقوال والثاني في الترجيح والثالث في
تعيين محل النزاع والرابع في الثمرة وستقف على ذلك كله في تضاعيف الكلام بعون
العلام فنقول ان المذاهب في المسئلة اربعة الاول وهو المشهور بين المحققين من الموالف
والمخالف ما اختاره المصنف والثاني ان اقلها اثنان وهو المحكي عن مالك وداود و
ابي اسحق وابي بكر القاضي والغزالي وزيد بن ثابت والثالث ما عن الشافعي وابي حنيفة

محكى

محكى انها لا تطلق عليهما اصلا ولو مجازا والرابع ما عن الامام في البرهان من انها تطلق على الواحد
مجازا ايضا ولم يتعرض المصنف للقولين الاخيرين لضعف الاول وتوقف الثاني على العلاقة
وفي المسئلة قول خامس وهو الفرق بين جمع الزوج اي ما مفرده نوع كالخفاف ونحوه وبين
جمع المفرد اي ما هو بخلافه كالرجال فاقل مراتب الاول اثنان والثاني ثلثة وهو مختار
ابن العربي في فتوحاته على ما نقل عنه الباعونوي وعبرته انه قال رايت النبي ص في المنام
فسئلته عن اقل مراتب الجمع وقلت له ذهب فريق الى انه ثلثة واخر الى انه اثنان فقال اخطاء
هؤلاء وهؤلاء بل ينبغي التفصيل بان جمع المفرد اقله ثلثة وجمع الزوج اقله اثنان وفيه ما
لا يخفى على الاذهان وكيف كان فالمذهب المشهور هو المنصور لدلالة الاول التكرر ولنا امور
التبادر وعدم صحة الاطلاق السلب عن الثلثة وصحته عما دونها فانه لا يصح انه يقال لثلثة من الرجال
وما دونها انه ليس بجمع كما يصح ان يقال لما دونها انه ليس به والشهرة فانها تفيد الظن والاصل حجية
الحجية في نحو المقام كما قرر في محله تمام الكلام وما ذكره في غيره من ان اهل اللغة فرقوا بين الجمع
والتثنية فوضعوا الواو والنون علامة للجمع والالف والنون علامة للتثنية فلو كان الجمع
صادقا على التثنية حقيقة لما كان لهذا الفرق وجه ومن انه لو صدق على التثنية حقيقة
لجاز وصفها به وبالعكس بان يقال جاء الرجال الفاضلان والرجلان الفضلاء والتالي باطل
ومن انه لو صدق على المثنى حقيقة لم يكن بين ضميرهما فرق فجاز ان يقال الزيدان قالوا والزيدون
قالا والمجاز ثم وما يقال من ان الصفة تابعة للموصوف لفظا لا معنى والضمائر تابعة للفظ
دون المعنى ثم ايضا انه لو صدق عليه حقيقة لكان بين لا تكرم رجالا واكرم رجلين تناقض
والتالي باطل فقد تلخص مما ذكرنا وجوه ثمانية واذا اضفنا اليها ما سنذكر من ابن عباس وغيره
واهل المعاني والبيان صارت الوجوه عشرة ثم انه اشار بقوله صيغة الجمع الى ان النزاع انما
هو فيها لا في المادة وهي جمع كما صرح به في المحصول ثم الظاهر انه لا نزاع في نحو نحن وانا

لانه موضوع للمتكلم مع الغير وان كان الغير واحدا ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ بخصوصه كما صرح به العضد
ثم ان النزاع في صيغة الجمع مطلقا سواء كان الجمع الاسمي ام الفعلي نحو ضربوا واضربوا وسواء كان جمع تكسير
ام صحيح وسواء كان جمع مظهر كرجال ام مضمر كهم وسواء كان جمع قلة كافلس او كثرة كفلوس لاتفاق
الفرق بينهما بين الاصوليين بل عند اللغويين ايضا كما صرح به الشهيد الثاني في غير موضع
من غير ولاتحاد الطريق وسواء كان الجمع منكرا ام مضافا ام معرفا نعم لو قامت قرينة
على عدم ارادة العموم وقد صرح بذلك الشهيد الثاني في التمهيد وهو غير بعيد على القول
بان العام بعد التخصيص حقيقة فيما بقي على المختار من انه بعده مجاز ولا الاعم فافهم نعم فيه
بعيد اذ الظاهر من قولهم ان اقل مراتب صيغة الجمع ثلثة ارادة الحقيقة لا المجاز ولا الاعم
فافهم نعم نحن وانتا بل وانا ومنها خارج عن محل النزاع لعدم وضع لفظ بخصوصه للمتكلم المثنى
كما صرح به قوله دونه اى دون الصيغة ما قبل او دون المزيد عليه المفهوم من سياق
الكلام او دون الاثنين باعتبار اللفظ فاستعمال الصيغة فيه مجاز لوجود علامته من صحة
السلب كما ذكرنا وتبادر الغير كما ذكره المص قوله احتج المخالف بوجوه اى من الكتاب
والسنة ومآلها الى وجه واحد وهو ما ذكر من ان الاستعمال دليل على الحقيقة بيان ذلك
ان صيغة الجمع استعملت في فصيح الكلام كالسنة والكلام في الاثنين وما كان كذلك فهو حقيقة
اما الصغرى فلما ذكروه من الايات والسنة واما الكبرى فلان الاصل في الاستعمال الحقيقة
ومحصول الجواب منع الصغرى في بعض تلك الوجوه والخروج عن محل النزاع في بعض آخر منها ومنع الكبرى
في الكل كما ستقف على ذلك في خلال الاجوال بعون الله تعالى قوله ما يتناول الاخوين
توضيحه ان الام المورث الذي ليس له ولد ثلث تركته ولابيه ثلثاه ان لم يكن له اخوة والا فلامه
سدسها والمراد من الاخوة في الاية ما يشمل الاثنين لحجبها ايضا بالاجماع والاصل في الاستعمال
الحقيقة ومثل الاية المذكورة قوله تع وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه

غنم

غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين وجه الدلالة ارجاع الضمير الجمع وهو الهاء والميم الى المثنى وهو
داود وسليمان فلو لم يكن الجمع صادقا على المثنى لما صدق عليه ضمير الجمع والمراد بالحرث الزرع
او الكرم ودخلت عليه غنم القوم ليلا فافسدته وحكم داود على صاحب الغنم بكونها لصاحب
الحرث وقال سليمان وهو ابن احد عشر سنة غير هذا ارفق بهما ثم حكم بكون الغنم لصاحب الحرث
ينتفع بها حتى يرد صاحب الغنم الحرث الى الحالة الاولى ثم يترادان قوله والاثنان فما
فوقهما اه وجه الاستدلال انه تع سوى بين الاثنين والزائد عليهما في الحكم فذلك
دليل على اطلاق لفظ الجماعة على الاثنين حقيقة قوله والجواب عن الاول اه والجواب
عن الكل اجمالا اولا بما مر انفا وثانيا بانه معارض بما مر من الادلة الدالة على ان اقل
الجمع حقيقة ثلثة كما مر بوجوه فلا بد من التاويل فيه بما يرتفع التنافي ان امكن والا فلا
لا بد من الطرح والاخذ بالاقوى اعتبارا وفتوى وتفصيلا اما عن الاول فبما ذكره المص
حاصله ان حجب الاثنين مستفاد من الاجماع وغيره لا من الاية فالمراد بالاخوة في الاية الثلثة
فما فوقها غاية الامر منع مفهوم الاية بدليل اخر ويؤيده ما سنذكره عن ابن عباس
اما ما في جملة من الكتب كالتهذيب والمنية وبعض شروح بعضه وحواشي الكتاب من ان حجب
الاثنين مستفاد من الاجماع والسنة لا من الاية والاية عنها ساكتة اذ لا يلزم من حجب الثلثة
عدم حجب الاثنين مبني على عدم حجية مفهوم الشرط وفيه ما فيه كما مر في مبحث المفاهيم
فتدبر ولو سلمنا ان المراد بالاخوة ما يتناول الاثنين فنقول ان ذلك بالقرينة كالاجماع
والنص ولا بد منها كما هو المدعى ومطلق الاستعمال اعم فيكون مجازا لوجود علامته كما مر
انفا هذا مع ان الاية معارضة بما نقل عن ابن عباس انه قال لعثمان ابن عفان حين رد
الام من الثلث الى السدس بالاخوين لم تحجب الاخوان الام من الثلث وبردها الى السدس
وقد قال الله تع وان كان له اخوة والاخوان في لسان قومك ليسا باخوة فقال عثمان اني

لا استطيع ان ارد قضاه فنعني به من قبلي ومضى في الامصار وجه المعارضة استدلال
ابن عباس وعدم انكار عثمان عليه لم يعدل الى التاويل وهو الحمل على خلاف الظ بالاجماع وهما
من اهل اللسان فدل ذلك على انه مجاز في الاثنين وما نقل من ان ذلك معارض بما نقل عن
ابن ثابت من ان اقل الجمع اثنان ولم يعمل باحدهما اولى من الاخر فيدفع اولا بمنع عدم الاولوية
فان الاول معاضد بالكثرة وغيرها مما مر وثانيا انا لم نجعل المروي عن ابن عباس دليلا بل تاييدا
ومن المعاضدات للاول ما حكاه التفتازاني في بحث الالتفات عن اهل المعاني من ان استعمال
صيغة الجمع في الاثنين في غير المتكلم لم يقع في الكلام القديم اي كلام العرب العرباء وانما هو من استعمال
المولدين فتدبر **قوله** بل قد يعود مراده معهما او بعضهما انما تغليبا الحاضر على الغائب بل حقيقة لشهود
الكل عنده فلا يغيب عنده غائب واما الجواب عن الاية الثانية فكونها فيما نبه عليه الفاضل العميدي
تبعا للعلامة في نهاية من ان الحكم هنا مصدر يصح اضافته الى الفاعل والمفعول فقد اضيف
هنا الى الفاعل وهو الحاكم والى المفعول وهو المحكوم كان فكانوا ثلثة واعترض عن هذا الجواب
في نهاية بعد ان نسبه الى المرتضى بالمنع من صحة اضافة المصدر الى الفاعل والمفعول دفعة وان
صح اضافته الى كل واحد منهما منفردا وفيه نظر لان امر اللغة توقيفي يحتاج الحصول الاذن
وهو حاصل لنا في محل البحث باخبار واحد فكيف بمثل السيد والعميدي وهو نفسه في تهذيب
والبيضاوي في التفسير فتم ونقل السيد عمن تقدمه جوابين اخرين احدهما انه للتعظيم
وثانيهما انه المتفق عليه ويمكن ان يجاب ايضا بارجاع هم الى القوم من باب اضافة المصدر
الى المفعول وحذف الفاعل اي وكنا لحكم داود وسليمان لهم شاهدين ولو سلم فغايته الامر
ثبوت الاستعمال وهو اعم من الحقيقة كامر ولو سلم فهو دليل الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز
فقد اقمنا الدلائل على كونه مجازا فيما دون الثلثة فلا يكون الاستعمال هنا دليلا على الحقيقة كما
نبه عليه المص بقوله سلمنا لكن الاستعمال **قوله** لا فرج ح اه يعني ان المركب من هذه الحروف

اضاف الحكم الى ضمائره الانبياء ح

يطلق

يطلق على الاثنين اتفاقا كما نقل التصريح به عن المحققين كالامدي والحاجبي ودية فلا يكون من محل النزاع
دفيه والمنه في مقام الجواب عن الحديث ان المراد به ادراك فضيلة الجماعة في الصلوة وليس النزاع
فيما يصدق عليه لفظ الجمع اذ هو موضوع لغة للاجتماع المتحقق في الاثنين فصاعدا بل في اللفظ المسمى
بالجمع لغة كرجال مثلا وفي نهاية بعد الجواب عنه بنحو المذكور مع ان البحث في صيغ الجمع لا في لفظ انتهى
هذا لكن المصرح به في كلام بعض الاجلة بنادر الكثرة فانهم فرقوا من لفظ الجماعة وكذا الجمع انه اريد
به المعنى المصدري وهو ضم شيء الى شيء كما في قولنا جاءني جمع من الرجال فالظاهر كونهما من محل النزاع
ولعله اقتبسه من كلام المدقق المحشي حيث قال في المقام ان المقرر عندهم ان معنى هذه الصيغ هو الجماعة
فالتزام ان صيغة الجمع على الصدق في المعنى اللفظ الجماعة في غاية البعد انتهى وفيه اولا المنع من كون معناها
الجماعة مطلقا وثانيا انه لا بعد فيه اذ لا شك ان التبادر هنا الجمع دليل على الحقيقة بل هو من تبادر احد افراد
المطلق منه والشاهد على ذلك جعل الاصوليين ذلك خارجا عن محل النزاع وما نقل من ان المقرر
وكونه ان الاصل في التبادر كونه دليلا على الحقيقة الا ما خرج بالدليل مندفع بان الاصل هنا مسلم
لكن الامر على خلافه وهو لزوم الاشتراك او النقل اذ لم يقل احد بان الاثنين ليس من مصاديق لفظ الجمع
حقيقة فتعين ما ذكرنا من ان هذا التبادر مما خرج بالدليل وان اللازم كونه لفظه حقيقة في المعنى المصدري
وهو ضم شيء الى شيء مجردا من الاشتراك بل المجاز ايضا لو استعمل فيما زاد على الاثنين كقولنا اتى جمع
من الاصحاب وظهر ايضا ان ما مر من كلام بعض الاجلة ان لفظ الجمع من محل النزاع ان لم يقصد به المعنى
المصدري كلام شعري كالكلام ما قيل ان المقرر عندهم ان معنى هذه الصيغ هو الجماعة الى اخر ما حكيناه
فانه مصادرة محضة انه اراد من الجماعة معناها الحقيقي وهو مطلق الضم كما مر وان اراد منها بعض معانيها
اعني ما زاد على الاثنين فهو مسلم لكنه غير نافع له كما هو ظ والحاصل ان الوارد عليها امور الاول منع
كون معنى هذه الصيغ هو الجماعة مقررا عندهم بل معناها عندهم هو ما زاد على الاثنين كما هو صريح
كلام المص وغيره ممن قال بمقالته نعم ما ذكره لو صح انما يصح على مذهب الخصوم حيث قالوا بان اقل
مراتب هذه الصيغ الاثنان وما زاد وكونه هذا مراده يا باه قوله عندهم والسياق والثاني انه
النزاع في هذه الصيغ والجماعة والجمع بل ما يشتق منهما اليست منها اذ معناها الكثرة المطلقة كما صرح
به اتفاقا كما صرح به جمع من المحققين ومر اليه الاشارة وهو معنى الصيغ المذكورة متنازع فيه كصيغ

كلام مع المدقق المحشي وصاحب الفصول انتهى

ارجاع عدم قصد المعنى المصدري منه

مثال الضم قولنا والثم بضده

العموم ولفظ العموم وما يشتق منه كما مر والثالث انه الشاذ المذكور لو سلم مضافا الى ما اوردنا عليه
نقول ان المراد من الجمع هو صيغته لا هو نفسه والرابع انا نقول انه مراتب هذه الصيغ ما زاد على الثلثين
ولا يلزم من ذلك ان يكون كلما زاد عليها كالثلثة والاربعة من هذه الصيغ المتنازع فيها تم وكيف كان
فالجواب اللائق بالاذعان كما نبه عليه جمع من الاعيان ما سبق اليه البيان من ان المراد بالحديث بيان انعقاد
الجماعة بالاثنين وحصول فضلها بهما في الصلوة كما يؤيده ما ورد في بعض الاثار ان المؤمن وحده جماعة
اذا لم يكن معه من يصلي معه او في السفر حيث قيل انه نهى عن السفر بدونه جماعة فقال الاثنان جماعة
يعني في حكم الجماعة في عدمها ابان السفر والحاصل ان هذه اللفظة لها محملان لغوي وهو ما ذكره
المستدل وشرعي وهو ما ذكرنا فوجب الحمل على المحمل الشرعي لان بيان اللغات ليس من شان النبي صلى الله عليه وآله
والائمة لانه وظايفهم بيان الاحكام ويؤيده ما صرح به جماعة من ان اصحابهم ع كانوا عارفين
باللغة فيلزم العبث لو حمل على المحمل اللغوي وتفصيل الكلام في المقام لزيادة ايضاح المرام انه اذا
ورد من الشارع ما له محملان لغوي وشرعي كالطواف في البيت صلوة والاثنان وما فوقهما جماعة
فانه يحتمل ان يكون المراد ان الطواف والاثنين يسميان صلوة وجماعة حقيقة فالمقصود على هذا بيان
الوضع وان يكون المراد ان الطواف والاثنين بمنزلة الصلوة والجماعة في الشرايط والفضيلة فالمقصود بيان الحكم الشرعي فقد اختلفوا في انه هل يجب الحكم بان المراد بيان الحكم الشرعي والحكم
اللغوي والوضع اولا هذا ولا ذاك بل يجب الحكم بالاجمال على ثلثة اقوال فالاول مختار الاكثر
منهم العلامة والبهائي والحاجبي والعضدي والثاني هو ظاهر اللفظ والثالث مختار الغزالي و
جماعة والاظهر هو مختار الاكثر لنا مضافا الى ما مر وجوه احدها الاول ان الحمل على المعنى اللغوي قد يستلزم
التاكيد فيما اذا كان الخبر متضمنا لما هو المعلوم من اللغة بخلاف ما لو حمل على بيان الحكم الشرعي فانه تأسيس
اولى من التاكيد الثاني ان الحمل على بيان الوضع قد يستلزم النقل وهو ما اذا كان الخبر مقتضيا لنقل اللفظ
عن معناه اللغوي بخلاف ما لو حمل على بيان الحكم الشرعي فانه يجب التجوز وهو اولى منه الثالث
انه قد يستلزم المخالفة لعرف المتشرعة في وضع ذلك فيبعد ثبوت الوضع في خصوص زمان الشارع
ودون المتشرعة فانهم حجة الغزالي وأتباعه ان اللفظ صالح للحمل على الامرين ولا مرجح في البين
اذ لم يقم ما يدل على ان المعصوم لا يبين وضع اللفظ فيجب التوقف وجوابه ظ مما ذكرنا قوله باد وضع

الخطاب

الكلام فيما اذا ورد من الشرع
لفظ له محملان لغوي وشرعي
فيما يجب الحمل على
ايهما

الخطاب الشافهة اهلان الكلام في المسلة يقع في مواضع من المقام الاول في الاقوال وهي ثلثة الترجيح
والثالث في الثمرة والرابع في تعيين محل النزاع وفيه مقامات الاول الايجاب الكلي بمعنى انه يعم مطلقا
سواء كان الخطاب من الله او من الحكام من غيره من الخلق الثاني السلب الكلي بمعنى انه لا يعم مطلقا بالمعنى المذكور
والثالث التفصيل بين الله فيعم ومن غيره فلا والرابع ان المراد بمن تأخر عن زمن الخطاب هل هو المعدوم
الصرف او المنفرد او الموجود الغائب عن محل الخطاب والظاهر الصريح من كلام السيد الصدر ان الاخير
الاول كما يذهب اليه احد والخامس هل المراد بالخطاب التنجيزي او التعليقي والمتفق بينهما التاري
على التقادير هل النزاع في الاستعمال الحقيقي او المجازي وفيهما ولا بد من التامل في تلك المقامات
اذ كلام القوم فيها غير منقح ولعلنا نشير اليها في تضاعيف الكلام بعون الله العلام فنقول ان الخطاب
الوارد بالصيغة الموضوعة عند النحاة للمتكلم سواء كان بلفظ النداء او الامر او النهي وما شاكلها من غيره
لا يشمل من تأخر عن زمن الخطاب بل لا يشمل من تأخر عن محله كما ادعى عليه الاجماع غير واحد من الاصحاب
منهم المحكي عن الشهيد والعميدي وهو ظاهر المصنف وغيره وصرح الفاضل المازندراني بالقرب والبون
بل منهم من ادعى ضرورة ذلك من المذهب وقد تعجب بعض المحققين قائلا بانه بعد عزمه عن الوضع له
كيف يمكن الخلاف اذ من البديهيات ان العرب وضعوا يا ايها للنداء وانه ناب مناب ادعو وا
الطلب وكذلك الحال في افعلوا ونحوه فانه موضوع للامر للحاضر لا للغايب ولا الاعم منه بالبديهة فاني
معنى الخلاف فيه اي ما وضع الخطاب المشافهة هل هو من موضوع الخطاب المشافهة او لا انتهى وهو في
محله وقال في موضع اخر بعد ان نسب عدم العموم الى الشيعة اجمعين ان هذه الصيغ كانت وانتم
وافعل وافعلا وافعلوا وغير ذلك موضوعة للمشافهين ولا شك في كونه الكل حقيقة في الحاضرين
فالاستعمال في الغائبين او الملفق منهما مجاز قطعا فيتوقف على القرينة ولا قرينة اذ الكلام فيه مجرد
الاشتراك في التكليف لا يكون قرينة على التعميم الا انا نقول لواحد افعل ولجماعة افعلوا ولا نريد
الا الحاضرين ومخاطبنا الناس جميعهم اصلا ونقطع بان الائمة حين يقولون لرجل افعل كذا
و لامرأة افعلي كذا ولحاضرين افعلوا كذا ما كانوا يريدون الا ما نريد اذ ليس كلامهم الا مثل
كلامنا وهو ايضا في محله وكيف كان فقد وافقنا على ذلك كثير من مخالفينا من اصحاب الشافعي
والحنفي و المعتزلي والمخالف في ذلك من المؤلف هو صاحب الوافية وشارحها الفاضلان الخبيثان

الكلام فيما الخطاب الشفاهي
من الاحكام

الصالح والمدقق الشيرواني ومن المخالف هو بعض الاشعرية من الحنبلي بناء على اعتقاده القائل
بان الكلام النفسي قديم وكذا التكليف وعند الفساد مع عدم معقولية القول بالكلام النفسي
ما سياتي من ان التكليف طلب فهو امر اضافي يستحيل تحققه لا بتحقق المنتسبين ثم المفروض عدم
المطلوب منه فينتفي الطلب بانتفائه لانتفاء الكل بانتفاء جزئه واما ما قيل من ان التعلق حادث
والطلب قديم فمع عدم استقامة معناه في نفسه انه لا بد مع حدوث التكليف لانتفاء الكل
ذلك لانه بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا وبالجملة فالقول بالعموم مستقيم اصلا واجماعا ولغة
وعقلا وشرعا وعرفا اما الاجماع فقد عرفته ولا التفات الى انكار الفاضل التوني والسيد
الصدر والمدقق المحشي اياه فان الاجماع المنقول بخبر الواحد العادل من المعاضد حجة فكيف
بهذا الاجماع المعتضد بكثرة النقلة والشهرة العظيمة المحكية والمحققة التي كادت ان تكون اجماعا
محققا واما لغة فعدم جواز الاستعمال مطلقا ولو مجازا لتوقيفية امر اللغة فعدم الدليل
دليل المنع فكيف مع قيام الادلة عليه من القاعدة المسلمة وهو ان اهل اللغة وضعوا الخطاب
الغائب وللغائب الغائب وللمتكلم الغائب وضعوا لكل واحد منها لكل واحد منها ومقتضى
ذلك عدم جواز التخلف عنها بل الانصاف ان ما ذكرنا من المعاضدات ايات باهرات لاثبات
المدعى وقاهرات على الخصوم كما هو بادي التامل معلوم والحاصل ان للخصم امورا الاول
قدم التكليف والثاني ما اشرنا اليه والثالث عموم العلم الالهي المقتضي للتفصيل في المسئلة كما
والرابع جواز الخطاب التعليقي والخامس جواز الاستعمال المجازي وقد عرفت بطلان الاول
وستقف على بطلان الباقي بعون الله البارئ واما عرفا فلان ما وضع من الالفاظ للخطاب
الشافه الحاضر كما هو المفروض وقد دل عليه نص الواضع وامارات الوضع من التبادر وعدم
صحة السلب والاطراد كيف يمكن ان يكون حقيقة في غيره من المعدوم والموجود الغير الحاضر
في مجلس الخطاب والملفق منهما مع وجود امارات المجاز من تبادر الغير وعدم التبادر وصحة
السلب وعدم الاطراد وعرفت ما مر وايضا ان التكليف الثابت بالخطاب طلب والطلب
امر اضافي يستحيل تحققه الا بتحقق المنتسبين المطلوب والمطلوب منه والمفروض عدم
المطلوب منه فينتفي الطلب بانتفائه مع انه والمتيقن ما حاصله ان المعدوم في وقت الخطاب

وعقلا

بيا ايها

كلام مع الفاضلين التوني والمدقق المحشي

يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا غير منحصر بحضرات الناس ولا الذين امنوا لانه خال عنهم لم يكن
انسانا ولا مؤمنا اتفاقا فكيف يتناوله الخطاب وقد نفي الخلاف عن عدم كون المعدوم انسانا الا
المحشي ايضا وايضا لا يجوز مخاطبة الغافل والنائم والساهي بل المجنون والصبي قطعا لان الخطاب
كما صرح به جمع من الاطياب مشروط بفهم المخاطب فالمعدوم او الموجود الغير الحاضر بالمنع اولى
كما هو ظاهر الا ترى انك لو خاطبت ولدك الذي هو في غير مصرك فقلت له يا فلان افعل كذا
وكذا ولا تفعل كذا وكذا لقبحك العقلاء بل عدوك من المجانين والسفهاء فاذا قبح هذا
هنالك فكيف بالشارع الحكيم وبهذا اضفنا الى ما سبق ظهر انه قول المدقق المحشي والوجه
الثاني يعني به قول المصنف وايضا فان الصبي والمجنون الخ فيه اشتباه اذ الخطاب الذي يمتنع
تعلقه بالصبي والمجنون انما هو الخطاب التنجيزي واما التعليقي فلا مانع منه فيه ايضا
فقد ظهر مما قررنا انواع ستة من الادلة للمختار ويستنبط منها ازيد كما هو ظاهر بالتامل
فتدبر واما ما ذكره بعض الافاضل في المسئلة من التفصيل بانه لو كان الخطاب من الله العزيز
فالعموم للموجود والمعدوم لان المعتبر في الخطاب هو كون المخاطب موجودا حاضرا عند المخاطب
وقد تقرر في محله ان النسبة الموجودين عنده تعالى الوجود من بعد اليه تعالى نسبة واحدة
من غير تفاوت بالوجود والعدم ومن دون اختلاف بالغيبة والحضور بل الجميع حاضرون
عنده ومجتمعون لديه تعالى كل في وقته وانما الاختلاف والتفاوت في ذلك بينهم بقياس بعضهم
الى بعض وتمام الكلام في هذا المطلب من علم الكلام في مسئلة تعلق علم الواجب القديم بالحادث
فليطلب ولعل فيما حققه المحقق والمولى المدقق عبد الرزاق في كتابه الموسوم بگوهر مراد
في هذه المسئلة كفاية فارجع اليه وان كان الخطاب من النبي ص او من غيره ممن هو داخل
في سلسلة الزمان مخصوص بقطعة من قطعاتها فلا عموم له بل هو حقيقة فيمن كان موجودا حاضرا في
محل الخطاب فقيد اولا انه ظهر الجواب مما مر وثانيا انه لا حاجة لنا الى تحصيل المطلب الذي كان
الكتاب المزبور ولا من غيره لان علم الله تعالى من صفاته الذاتية التي يستحيل الاطلاع عليها تفصيلا
قد قال الله تعالى مجيدا ويحذركم الله نفسه وقال بقية الله كل في ذات الله حقا وما عرفناك حق
معرفتك فمعرفة التعلق والربط حقيقة غير لازم لانه امر يستحيل لا يمكن معرفته الا بمعرفة المنتسبين

٢٧

كما هو المشهور ثم الظاهر من قوله لا يعم بصيغته من تأخر عن زمان الخطاب وانما يثبت حكمه لهم بدليل اخر منع التبادر ولو سلم فانا وقد صرح به بعض الاجلة وهو ظ مما ذكرنا من الفرض من كون تلك الالفاظ موضوعة للحاضر فقط بحكم ما مر من الادلة فالاصل ارادة الحقيقة ولا يجوز العدول عنها الى المجاز الا مع جوازه ووجود القرينة وكلاهما في حيز المنع اما الاول فبسبيل التعليق ممنوع اولا بان الطلب التعليقي ايضا من المعدوم قبيح لاقتضاء الطلب وجود المطلوب منه حينه وان كان زمان ايجاد المطلوب متاخرا عن زمان الطلب وثانيا بان ذلك لو سلم فنقول انه يستلزم كون جميع الخطاب الشفاهي مجازا ان اريد به مجاز تغليب علم يقل به احد على ما اعلم وان اريد استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي وهو الطلب التنجيزي والمجازي وهو الطلب التعليقي فقد عرفت سابقا عدم جواز ذلك كما هو مذهب المحققين وثالثا ان التعليق والشرط لا وجه له بالنسبة الى كلام من هو عالم بالغايات كما حرر في محله عدم جواز الامر مع علم الامر بانتفاء الشرط فتم واما الثاني فلولا ان ثبوت المنع في الاول يستلزم ثبوته فيه وثانيا ان المفروض انتفاء القرينة واما الاشتراك في اصل التكليف مع كونه الرسول مبعوثا الى الكافة فلا يثبت به الخطاب ولا يصلح كونه قرينة لان ثبوت التكليف بالخطاب على الغائبين اول الكلام كما سيأتي بيانه ومن هنا ينقدح ضعف القول بان الخطاب بالنسبة الى المعدوم من قبيل ارسال المراسيل الى النائي المشتملة على الخطابات اذ تلك المراسيل لا يصح الا الى الموجود الفاهم اذا اريد منه الطلب الحقيقي والا فهو من باب الوصية لا التكلم فافهم

قوله بدليل اخر الخ كالضرورة والاجماع والاخبار قال الفاضل التوني وهو المحكي عن المدقق المحشي انه لا ثمرة في هذا النزاع بعد ثبوت الاجماع بل الضرورة من الدين وتواتر الاخبار على اشتراك غير المخاطبين بالخطاب ثبت مشاركتهم لهم فيما ثبت لهم في التكليف لانه اذا ثبت تكليف المخاطبين بالخطاب ثبت مشاركتهم لهم فيما ثبت بالاجماع وغيره وان لم يكن مخاطبين بذلك الخطاب وفيه نظر لان فيه ثمرتين عظيمتين نبه عليهما الفاضل الاستاد الفاضل البهبهاني افاد على الاولى منهما المصنف ايضا في الحاشية لدليل الرابع الذي ذكره لحجية الظنون في زمان الغيبة وعلى الثانية منهما صاحب الذخيرة ايضا فحاصل الثمرة الاولى ان الخطاب لو كان

متوجها

متوجها الى غير المخاطبين كتوجهه اليهم لكان حال غير المشافهين حال المشافهين في عدم الحاجة الى الظنون بل عليهم تحصيل فهم الخطاب على نحو اصطلاحهم ولا يجوز لهم الفحص عن فهم من حضر مجلس الخطاب اصلا فتكون الايات والاخبار كلها قطعية لانها متوجهة اليهم ومحمولة على ما هو المصطلح عندهم اذ الحكيم لا يفهم المخاطب شيئا الا بما هو مصطلح عندهم ودليل العقل والنقل عليه ما لا يخفى فانه صريح كما مر واما اذا كان الخطاب مختصا بالمشافهين ففهمهم يجب على غيرهم تحصيل فهمهم ولو بطرق الظنون الاجتهادية كاصالة عدم النقل وعدم قرينة حالية او مقالية دالة على خلاف الظاهر وعدم السقط والتحريف الى غير ذلك وهذا من اعظم الثمرات في هذا الباب وقد مر تمام الكلام في اوائل الكتاب وحاصل الثانية ان دليل التكليف بالنسبة الى غير المشافهين هو الاجماع فمتى انتفى عن المشافهين ما وقع فيه الخلاف فيحتاج التكليف الى المشاركة وبعبارة اخرى انه اذا كانت المسألة خلافية بالنسبة الينا بمعنى كوننا غير متصفين بما نصف به المخاطبون لم يكن علينا تكليف فيها لان ثبوته اما بالخطاب او بالاجماع وكلاهما مفقود اما الاول فلعدم شموله لغير الحاضرين واما الثاني فلان المسألة خلافية كما هو المفروض والاصل براءة الذمة عن التكليف من غير دليل هذا بخلاف القول الاخر وهو شمول الخطاب للمعدومين ايضا فانه وان لم يتحقق الاجماع بالنسبة اليهم الا ان الخطاب يشملهم فيثبت عليهم التكليف بنفس الخطاب وذلك كما في صلاة الجمعة مثلا فان الخطاب للمخاطبين بالاية كانوا متصفين بالتمكن من لقاء المعصوم وقادرين على العمل معه بخلاف المعدومين فانهم ليسوا كذلك وقد وقع الخلاف فيه فان وصف الحضور شرط في وجوب الجمعة اولا فمن لم يكن متصفا بهذا لا يشمله الخطاب ولا اجماع والاصل براءة الذمة عن الوجوب بخلاف القول بشمول الخطاب فان الاصل يختص به فيثبت من نفسه وهذه ايضا من اعظم الثمرات وهي مع ظهورها قد خفيت على صاحب القوانين فانكرها وقال لا الكلام فيه وليس فيه شيء يتفق اذ ما حصل انا بناء على الاشتراك في المسائل المتفق عليها دون المختلفة فيها مع كثرتها حيث لا يحيط بها الرقم ولا يحصيها القلم عدم الشرعية فيه اولا المنع من ذلك فان الشرعية ما اقتضاها الدليل فاذا اقتضى عدم وجوب الجمعة بالنسبة الينا كما حققناه مفصلا وجب علينا الاخذ بمقتضاه وليس فيه عدم الشرعية بل فيه هدم لها لانه تشريع محرم وثانيا ان المراد بالمسائل الخلافية هي الانواع الكلية الثابتة بالخطاب المختص بالحاضر كالجمعة والجهاد لا الاجزاء بعد ثبوت الكل على الكل كما في الصلاة

٢٨

مثلا فان الكثرة الموجبة لهدم الشهرة على زعمه مع ثبوتها في الاولى ليست بعينها فهي ثابتة في الثانية
لكنها غير موجبة للهدم فتدبر ثم انا لو سلم كفر الثمرة الاولى مع انها ليست بثمرة على التحقيق لانها
ثمرة علمية بانتفاءها الثاني وانما هي الثمرة العملية فلا بد من ردها الى بناءا لا دليل الا الثمرة الثانية
فتأمل في المقام وتنعم من هذه الاثمار التي اعطيناك بفضل الله العلام وكيف كان فلما فرغنا من الكلام
المتقدم مانه من انكار الثمرة في المسألة راسا وجرينا على الثمرات الثلث الاولى ان يقال ان
الخطاب الشفاهي لا يفيد العلم بالمراد بمحض السبب الكلي تحقيقها على ذلك بانه يتوقف على مقدمات
ظنية حتى عدها في بيته عشرة وعن بعض عدها ثمانية عشرة والموقوف على الظن او ما يكون
ظنيا ومن تلك المقدمات ان نقل اللغة والنحو والصرف الينا بطريق الظن وقد وقع الاجماع على عدم
عصمة اهلها فجاز عليهم الخطاء والغلط والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا في مواضع مر الى ذلك
الاشارة سابقا في مبحث اثبات اللغات بالظن ومنها عدم الاشتراك اذ على تقديره جاز ان يكون
المراد من هذا الكلام غير ما فهم منه وهو ذلك المعنى ولا شك ان عدم الاشتراك ظني اذ طريقه
الرجوع الى الاصل المفيد للظن وما يقال من ان الاشتراك لا ينافي العلم بالمراد لاصالة حمل المشترك
على جميع معانيه فالاحتمال فيه مندفع ببطلان هذا الاصل وفاقا للمعظم كما تقدم بل الاصل عدم
جواز حمله على جميع معانيه وان جوزنا استعماله فيه سلمنا ذلك لكن الاصل المزبور كما مر لا
يفيد سوى الظن لا العلم كما هو المدعى فمع قيام احتمال الاشتراك جاز ان يمنع من حصول العلم بالمراد
خصوصا على مذهب من يجعل الاصل في الاستعمال الحقيقة كما مر تحقيقه ومنها عدم المجاز
اذ بتقدير وجوده يحتمل ان يكون هو المراد لا الحقيقة وعدم المجاز ظني اذ مرجعه الى اصل
العدم وهو كما تقدم امر ظني وما يقال من انه لو ظهرت القرينة المجازية يعلم ارادة المجاز والا
يعلم ارادة الحقيقة لامتناع التجوز بلا نصب قرينة للزوم الاغراء بالجهل فيحصل العلم بالمراد
على التقديرين مندفع بمنع حصول العلم اما على التقدير الاول فلعدم اشتراط كون القرينة
علمية بل يكتفي بظنيتها سلمنا كونها علمية مفيدة للعلم بالتجوز لكن لا نم انه يلزم منه العلم بالمراد لجواز
تعدد المجازات لكل حقيقة مجازات كثيرة وضابطة الحمل على اقرب المجازات لو تحققت في بعض
المقامات لا يفيد الا الظن واما على التقدير الثاني فواضح اذ عدم الظهور لا يدل على عدم الوجود

فلعل

فلعل المتكلم نصبها ولم يلتفت اليها السامع لغفلة او نسيان او غيرهما من الوجوه هذا كله على ان اصالة
الحقيقة من الاصول الاجتهادية بناءا على القول بكونها من الاصول التعبدية فالامر اوضح فتدبر ومنها عدم
النقل اذ بتقدير ان يكون المتكلم نقل اللفظ عن معناه الى آخر لا يحصل العلم بارادة المعنى المنقول عنه
دون المنقول اليه فلا يعلم المراد الا بتقدير عدم النقل وهو كسوابقه ظني وما يقال من ان النقل اما
معلوم الثبوت او معلوم العدم او مشكوك فيه وعلى التقديرين الاولين فلا ظن لوجوب الاخذ بالمنقول
اليه على الاول وبالمنقول عنه على الثاني مندفع بان وجوب الاخذ بما ذكر غير المدعى اذ هو عدم الظن
على التقديرين المذكورين وعدمه عليهما ثم كما مر من قيام احتمال المجاز وهو المعنى المنقول على الاول
وهذه الاحتمالات الثانية قيام من قيام احتمال الاشتراك بل هذه كل الاحتمالات المذكورة والجواب
بالتامل تم هذا مع انه لو علم النقل فقد يحصل الشك في بعده بحصول الشك في المراد ولهذا
في تعارض العرف واللغة توقف بعض الاصحاب كما مر تحقيقه في اوائل الكتاب ومنها عدم الاضمار
اذ بدونه لا يعلم ان المراد هو الظاهر وعدمه ايضا ظني لما مر ومنها عدم التخصيص فيما اذا
كان الخطاب بالعام فبدونه لا يعلم ان المراد من العام هو العموم وعدم التخصيص ايضا ظني لما مر
على انه تعاد عي اجمال جميع العمومات لشيوع التخصيص حتى صار من المجازات الراجحة المساوي احتماله
الحقيقة الموجبة للتوقف فيما اذا دار الامر بين المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة فاين العلم سلمنا بطلان ذلك لكن
في حجية العام بعد التخصيص كلام فمع هذا فاين يحصل العلم بالمرام ومنها عدم التقديم والتأخير اذ مع احتماله
يتغير المعنى المراد فلا يتعين ارادة ما عدا المعنى باحتماله ولا ريب ان انتفاءه ايضا ظني ومنها عدم وجود
المعارض العقلي او النقلي اذ مع احتمال وجوده لا يعلم المراد ولا ريب ان انتفاءه ايضا ظني لما مر فعلم من ذلك
ان دلالة الخطاب شرعيا كان او غيره شفاهيا كان او غيره متوقفة على هذه الامور الظنية فهي ايضا
بالظنية فلا فرق في الالفاظ مع قيام احتمالها بحصول العلم بالمقدمات المزبورة في المسائل للعلم بالمراد من
الخطاب كما مر اليه الاشارة في اوائل الكتاب وقد نبه عليه جمع من الاطياب كالعلامة في النهاية والطوسي في التجريد
واللاهيجي في الشوارق والقوشجي وشارح المقاصد قال العلامة اعلى الله مقامه في مقام الجواب عما
من السلب الكلي والجواب بان محكمات القرآن مثل قل هو الله احد وغيره يعلم ان المراد منها ظاهرها وان
هذه المطاعن منتفية عنها علما قطعيا فيكون مثل تلك ضعيفا بعيدا وقال الفاضل اللاهيجي في الشوارق

والحق انه قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد
النحو والصرف في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة القرائن بحيث
لا يبقى شبهة كما في النصوص الواردة في ايجاب الصلوة والزكوة ونحوهما وفي التوحيد والبعث اذ اكتفينا فيهما
بمجرد السمع كقوله تعالى قل هو الله احد فاعلم انه لا اله الا الله قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق
عليم كيف ولو صح ما قالوه لم يحصل الجزم بمراد متكلم من كلامه اصلا وهو ظاهر البطلان اذا عرفت هذا
فاعلم ان ههنا نوعا اخرى زادها في الظنون جماعة اخرون منهم احمد بن حنبل كما سياتي في بحث
اخبار الآحاد وتبعه الاخباريون ومستندها مضافا الى ما سياتي هنا وفي تلك المبحث في ظواهر
ما مر فيتصور وكيفما كان فهو اي تلك النوع ان الخطاب متكم شفاهيا كان او غيره يفيد العلم بعض
الايجاب الكلي وعلى هذا ايضا لكلا منهما وجه والحق توسط ذلك على طرفي الافراط والتفريط بل
التحقيق ان مجرد التلفظ مع قطع النظر عن الامور الخارجية والعادية لا يفيد العلم بالمراد نعم يحصل
منه العلم بالدلالة التي بمعنى فهم المعنى وارتسامه في الذهن للعالم بالوضع وهذا لا يستلزم العلم بانه المراد
اذ النسبة بين الارادة والدلالة عموم وخصوص من وجه فوجود احد العامين لا يستلزم وجود الآخر
كما هو ظاهر فكشف الدلالة عن الارادة يتوقف على رعاية اصول كثيرة كاصالة عدم التقية وعدم
السهو والنسيان والغفلة وعدم القرينة وعدم الاشتراك وغير ذلك مما سبق اليه الاشارة وهي
قد يحصل منها العلم وهو غالبا للمشافهين والحاضرين في مجلس الخطاب وقد لا يحصل وهو غالبا
للغائبين عن مجلس الخطاب فالحق ما ذهب اليه الجماعة المتقدم اليهم الاشارة من التفصيل في المسئلة
بان الخطاب قد يفيد العلم وهو النادر وقد لا يفيد وهو الغالب بل لو قيل انه لا خطاب نفي من جهة
وظن من افرادهم لم يكن بعيدا لكن يجب تقييد اطلاق العلم في كلام المثبت بالعادي وفي كلام النافي بالعقلي
الحقيقي ولعل النزاع يعود لفظيا كما سياتي اليه الاشارة في آخر المبحث ويمكن ايضا جعل النزاع بين
الفريقين لفظيا بوجه آخر وهو ان يكون مراد الفريق الاول بنفي دلالة الخطاب على العلم
الدلالة المرادة لا الدلالة الحاصلة من الوضع بالنسبة الى العالم به والفريق الثاني باثبات الدلالة
الحاصلة من الوضع بالنسبة الى العالم به لا المرادة ثم وكيف كان فلا ريب ان الظاهر اكثر من النص
خصوصا بالنسبة الى الخطابات الشرعية فما عن الفريق الاخير من ان الخطابات الشرعية كتابية كانت او سنية

الكلام مع من قال بان الخطاب يفيد العلم

فيفيد

تفيد العلم بانفسها اضعف مما عن الفريق الاول من انها لا تفيد العلم اصلا بل مما لا ينبغي ان يسمع ويصغى
كيف فلو صحت تلك الدعوى بان الخطاب بنفسه يفيد العلم بالمراد والمدعي لزم ان يكون مراد كل عالم في
كل علم من الحكمة والرياضي والمنطق والطب والصرف والنحو والبيان وغير ذلك معلوما لكل احد
عالم بالاصطلاح ومن المعلوم خلافه وبان من ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب والسنة معلوم لا
مظنون لقبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه وبعبارة اخرى ان هذه الظواهر التي عندنا
من الكتاب والسنة لو كان المراد منها خلافها لوجب على الشارع الحكيم بيان ذلك ونصب قرينة صارفة
الى خلاف ظواهرها وحيث لم يبين ذلك علمنا بان المراد ظواهرها ويصح دعوى كون الكتاب والسنة
مفيدين للعلم نفيناه وله مضافا الى ما مر من عدم ما يدل على لزوم كون القرينة علمية ان قصارى ما
يستفاد منه وجوب الاخذ بتلك الظواهر والعمل بها وهذا غير المدعى اذ هو كونها موصوفة بالعلم
بحسب الدلالة الوضعية وهذا الانجبيه وثانيا ان هذا موقوف على كون الغائبين مخاطبين بالخطابات
الشرعية حتى يصح قوله لقبح خطاب الحكيم الخ وثبوت الموقوف عليه في حيز المنع لاحتمال اختصاصها بمن سمعها
من الحاضرين كما بيناه بالادلة والبراهين غاية الامر اشتراك الغائبين مع الحاضرين المخاطبين في الاحكام
الشرعية كما ستكلم فيه ومن المعلوم ان توجه العلم بتوجه الخطابات الى الحاضرين مع عدم ظهور
ما ينافي ظاهرها لا يقتضي العلم للغائبين بان ظواهرها مرادة من الحاضرين لاحتمال قيام ما يدل
على ارادة خلافها حين صدور الخطاب بالنسبة اليهم كما وجدناه في مواضع كآية الوضوء والزكوة
وسيصرح به المصنف في مقام اثبات حجية الظنون ومن المعلوم ايضا ان عدم علم الغائبين بدلالة
عدمه بالنسبة اليهم والتمسك بقبح الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه من غير دلالة صارفة بالنسبة
الى المخاطبين وجيه ايضا كما ان التمسك باصالة عدم تلك الدلالة الصارفة بالنسبة الى الغائبين
ايضا وجيه الا انها لا تفيد سوى الظن والحاصل ان افادة الخطابات العلم للغائبين باحكام الحاضرين
المخاطبين بها في حيز المنع نعم افادة الظن بعد ضم اصول عديدة وقواعد شتية مسلمة ثم انا
لو قلنا بشمول الخطابات للغائبين كشمولها للحاضرين نمنع حصول العلم كلية اذ نقول انه لا يجوز
العقل للمكلف نظم الخطاب المتوجه اليه لاحتمال وجود المعارض العارف له الى غيره ويجوز توجيه
الخطاب اليه مع هذا الاحتمال واذا لا يحصل فيجوز المعارض المخاطب الخطاب على ظاهره بمجرد

صدور جميل منه فتفحص حتى يتبين له عدم المعارض اما بانقطاع كلام المتكلم او بتخلل الفصل العرفي بحيث
لا يجوز بعده نصب القرينة على خلاف الظاهر ولا فرق في هذا بين الحاضر والغائب نعم كلما على القول
بعدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب واما على القول به كما هو الصواب فيقوى هذا
الاحتمال الاخير سيما على مذهب العلامة حيث يقول بان حضور زمان العمل من اسباب الدلالة بالجملة
فلا يجوز العمل بظاهر الا بعد تبين عدم المعارض عند العلامة اما جزء من الدليل او شرط له وعلى
التقديرين ما لم يتبين لم يتم دلالة الدليل وهذا التبين قد يكون بالعلم وهو غالبا يحصل للحاضرين
لاطلاعهم عادة على جميع القرائن الحالية والمقالية وفهم الخطاب بالمراد وارادة خلافه انما يدفع احتمال
عدم نصب القرينة في محله وهو من الظاهر انه حجة اتفاقا وهذا الاحتمال في تلك المقامات لا يوجب العلم
بمراد من قال لاحتمال غفلة السامع عن القرينة او نسيانه او عدم فهمه اياها وليس على المتكلم
دفع هذه الموانع المحتملة عقلا وانما عليه نصب القرينة واعلام السامع بها عادة واما الاحتمالات
العقلية المذكورة العارضة للسامع على خلاف العادة فلا يجب على المتكلم الاعتناء بها ودفعها
عن السامع اذ ليس على النبي ولا الائمة في خطاباتهم مع الرعية والامة الا حال مخاطبة اهل اللسان
بعضهم مع بعض حتى يلتبس لهم طريقة خارقة للعادات وسنة متحرفة عن العرف واللغات كما انه وما
ارسلنا من رسول الا بلسان قومه عليه من المشاهد وافرض الظن وهو غالبا متحقق بالنسبة
الى الغائبين لعدم تمكنهم من العلم بجميع القرائن الحالية والمقالية عادة لاحتمال وجودها حال
الخطاب وعدم نقلها اليهم واما حفظها على الحكيم وافهامها الحاضرين المخاطبين بها على النقل فليس
مما يجب عليه لعدم ما يدل عليه عقلا ونقلا بل وجود ما يدل على خلافه وكيف ولو وجب
عليه ذلك للزم ان يكون استفادة الاحكام من تلك الخطابات بالنسبة الى كل المستفيدين منها على
نحو واحد وطريق متحد ومن المعلوم خلافه فانا نرى اعيان العلماء وحملة الشريعة البيضاء مختلفين
في ذلك اشد اختلاف الا ترى ان ذلك حبر الشيخ ابن نجيم الشحاة ان الشهيد في ذكرى وسوا استدل به على
ان المعتبر في ايجاب دم الاستحاضة موجبة من الوضوء او مع الغسل او مع الاغسال وجوده في
وقت الصلاة فلو وجد في غير وقتها ثم انقطع في وقتها فلا يوجب شيئا وغيره استدلوا به على ان المعتبر
ليس وجوده في وقت الصلاة فقط بل لو وجد قبلها وانقطع في وقتها فلا تصح الصلاة الا بعد

الاتيان

الاتيان بموجبه ومقتضاه بل ذلك في الكتاب العزيز غير عزيز كآية الظهار فان الشيخ في ط وف قال
بحرمة جميع انواع الاستمتاع على المظاهر قبل التكفير نظرا الى عموم التماس في الاية وغيره بالجماع
الا الوطي نظرا الى الظهور منه فهذا نوع التقصير في حقهم مع ما هم عليه من الفضيلة والورع والجد
والاجتهاد والجلالة والنبالة بل ولولا هم لما بقي من الشريعة اسم ولا من الطريقة رسم فاسد جدا و
ايضا قاعدة جواز الحاق المتكلم بكلامه ما شاء كما سياتي ذكرها في بحث الاستثناء الحق ينافي
حصول العلم بمراد المتكلم اذ ربما يريد بعد انتهاء كلامه الالحاق فيلحقه في اخر كلامه ومع قيام هذا
الاحتمال فكيف يحصل العلم بمراد من قال وان كان المقال شفاهيا وهذا الاحتمال وان لم يكن له
في الخطاب الشرعي مجال الا ان النزاع ليس مقصورا عليه بل هو عام هذا مع ان الاحتمال الغير بالنسبة
الى السامع كما ذكرنا قائم فاين العلم ودفع هذا الاحتمال بالنسبة اليهما بالاصل لا يحصل منه الا
الظن كما هو ظاهر وفي المقام تحقيق لتنزيله الى ما قاله وبنا عليها وجه وهي انا لتحققه الظن
منهم ... وما اوصى لها وان امكن تحصيل العلم كما هو المختار وباقي براهينه في محله بعون الله
سبحانه لكن الظن انه ليس هذا كسابقه مختار الجماعة وبعد الكلام في المقام مجال طويناه
ذكره حذرا من خوف الكلال فتامل والجواب عن الاول ان حاصله منع ما ذكره المستدل
من المصنف بيان الملازمة بعد بلوغ الرسول تبليغ الا بهذه العمومات وهذا المنع يرجع الى منع الملازمة
في قوله انه لو لم يكن الرسول اه وكيف كان فمحصل ان تبليغ الاحكام لا ينحصر في ان يكون بخطاب
المواجهة والمشافهة اذ قد يكون بما في الحاضرين وبغيره من الدلائل والامارات المنصوبة
الدالة على ثبوت التكليف على غيرهم بما هو المقصود من هذه الخطابات على الوجه الذي قصد
منهم وباشتراك الرسول بينهم لا يقتضي ازيد من ذلك وايضا ان معنى الرسالة هو تبليغ الاحكام
كما صرح به الخصم وهذا لا يستلزم مخاطبة الحاضرين فكيف بالمعدومين ان الاحكام الواجبة التبليغ
هي مدلولات الخطابات لا الفاظها هي نفسها والواجب على الرسول تبليغها على ما اوحي اليه
باي نحو كان وتقدم الاشارة الى ذلك في بحث الحقيقة الشرعية في بحث الثاني بانه لو ثبت نقل الشارع
هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين بها ولم يكن منع الملازمة بوجوه اظهرها انه
ذلك انها لو صحت لزم من صحتها فسادها وما هو كذلك فاسد واما المقدمة الثانية عن البيان

٣١ غير مرة وأما الأولى فلأن اللازم منها أن يجيب الرسول كل من سأله شيئا سواء كان عربي
اللسان أم لا بتلك الخطابات الإلهية ومن المعلوم خلافه وثانيا فلأن اللازم من صحة تلك الملازمة
انتفاء الرسالة فالدليل منقلب عليه بيان ذلك أنا قد أقمنا أنواعا من الأدلة على قبح خطاب
المعدوم وعدم جوازه بل الموجود الغير الحاضر في محضر الخطاب وقد تقرر في مقره تنزه
المرسل والرسول عن ارتكاب القبيح وما لا يجوز فيلزم على المستدل المذكور أحد الأمور
إما عدم صحة الملازمة أو جواز ارتكاب القبيح عليهما تعالى الله عنه أو انتفاء الرسالة نعوذ بالله
منه وثالثا فلأن اللازم من صحتها عدم حجية فعل الرسول وتقريره لمكان الحصر فيها واللازم معلوم
البطلان فقد تلخص بما حررنا أجوبة عشرة غير مذكورة في شيء من الكتب على ما أعلم فتأملها

قوله وعن الثاني فإنه حاصله أن احتجاج العلماء من بعد الصحابة في إثبات المسائل الشرعية
بالآيات والأخبار كما ذكره المستدل مسلم لكن كون هذا الاحتجاج البالغ حد الإجماع لأجل
عموم تلك الآيات والأخبار لهم كما ذكره غير مسلم إذ لا يتعين كونه لأجل توجه الخطاب إليهم
بل ذلك لإثبات أصل الحكم المجهول والمختلف فيه بعد علمهم بأن حكم ذلك الخطاب ثابت عليهم
بدليل آخر كالإجماع والضرورة والأخبار بل البيضاوي وجه في تفسير المحقق البارع يا أيها الناس
اعبدوا وادعى تواتر الأخبار على اشتراك المعدومين مع الحاضرين في التكاليف إلا ما
أخرجه الدليل ومما يؤيد ذلك استناد العلماء خلفا عن سلف بالخطابات الخاصة أيضا نحو
افعل ولا تفعل مما يكون عدم العموم فيه قطعيا فليس المقصود منه إلا إثبات نفس الحكم
بعد كون الاشتراك مسلم الثبوت بالدليل الخارجي إلا فيما علم اختصاصه بأحد الفريقين
كأحكام الحيض والنفاس المختصة بالمرأة وأحكام غيبوبة الحشفة وغيرها مما يتعلق بالحشفة
المختصة بالرجل والحاصل أن احتجاج العلماء في المسائل الشرعية بالآيات والأخبار إنما هو لأجل
ما ذكرنا لا لأجل ما ذكره الخصوم من كونهم مخاطبين بها ولو سلمنا فنقول إن الاحتمالين
في نظر المرجح في البين فاللازم التوقف لكون الاحتجاج المذكور فعلا عاما والعام لا دلالة له
على أحد محتملاته بخصوصه وقد عرفت أن الترجيح مع ما ذكرنا هذا مضافا إلى ما ذهب إليه
الأصحاب وجمهور الجمهور على عدم العموم ومن المعلوم احتجاجهم جميعا في المسائل الشرعية بالآيات

والأخبار

الكلام في أن الأصل في الخطاب الاشتراك أو الاختصاص في الأحكام

والأخبار وهذا من أقوى المرجحات لكون الاحتجاج المذكور لأجل ما ذكرنا لا لأجل ما ذكره الخصم
واللازم على أرباب الاحتجاج النافين كما هو معلوم بل المتقين أن يكون وجه الإجماع في احتجاجهم بالآيات
ما ذكرنا لا ما ذكره الخصوم من تناول الخطاب بصيغته لهم وذلك بواسطة أمرين معلومين أحدهما أن
الإجماع عندنا كاشف عن رضا الشارع وثانيهما ما أقمنا من الأدلة القاهرة على قبح خطاب المعدوم
بل الموجود الغير الحاضر في محضر الخطاب فيلزم على الخصوم بناء على ما ذكروه من الوجه إما تجويز القبح
على الشارع تعالى عنه أو إنكار أصل هذا الإجماع فيتعين تمام ما ذكروه من الحجية أو القول بأن الوجه
في الإجماع المذكور هو ما ذكرنا لا ما ذكروه ولا سبيل إلى الأولين فتعين الثالث وبما حررنا
يتضح أن ما أورده المدقق المحشي على جواب المصنف عن هذه الحجة أشبه شيء بالغواشي والحق بأن
الحواشي إذ حاصل الترديد في وجه وقوع الإجماع هل هو على الاشتراك بين الحاضر وغيره عموما أو لا
فعلى الأول صح الاحتجاج بالخطابات في المسائل الخلافية وقد أنكره في قسم الفروع وعلى الثاني فلا
يبقى لاحتجاج العلماء بها وجه وفيه أولا أن جواب المصنف صريح في الشق الثاني من ترديده فلا وجه لترديده
وثانيا أنه يرد عليه ما أورده على الخصوم حيث وافقهم وثالثا أن الوجه في احتجاج العلماء على الشق الثاني ما ذكرنا
معلوم ورابعا أن إنكار المصنف في قسم الفروع الاحتجاج بالخطابات في المسائل الخلافية ليس في مطلق المسائل الخلافية
بل في الخلافية الخاصة كما يأتي ذلك سابقا في مقام الرد على صاحب الفوائد حيث أنكر الثمرة الثانية للنزاع
في هذه المسألة ولو أغمضنا عن ذلك كله نقول إن هذا الاحتجاج من مقام ثمرات الكلام على
عدم الشمول فإن قلت إذا عرفت هذا فاعلم أن الأحكام الخلافية أي ما ورد في الكتاب بصيغة خاصة
بهم نحو فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع قد وقع الخلاف في شموله للإناث وعدم الشمول وبالعكس
مثل يا أيها المؤمنات وآية المحاربة إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا
أن يقتلوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة
عذاب عظيم فإن الإشكال في خصوص الحكم بالذكور ومثل آية إذا قمتم فإنهم اختلفوا في وجوب الوضوء على الخنثى
بعموم تلك الآية لكون الصيغة خاصة بالرجال فلا تشمل الإناث كما بيناه في تعليقتنا على ... وبالجملة
فالمشهور عدم الشمول استنادا إلى أصالة البراءة للإناث عما ثبت للذكور وبالعكس وأصالة
عدم التكليف إذ التكليف أمر حادث فالأصل عدمه وقيل بالاشتراك والشمول للأصل إذ الأصل

٣٢

في التكاليف فبالم يعلم انه الاختصاص هو الاصل ولعل المراد من هذا الاصل المخالف للاصل المزبور القاعدة المستفادة
من الادلة الشرعية كالاجماع والضرورة والاخبار المتواترة على المشاركة في التكاليف مثل قوله ع حكمي على الواحد
حكمي على الجماعة والاستقراء اي تتبع موارد احكام الذكور والاناث حيث انهن معهم في الاحكام وبالعكس
واما انفصالهم عنهم في الصلاة بالرجل واستحباب وضع اليد بين على الفخذين حال الركوع بالمرأة وامثال ذلك انما
هو بالدليل والاستعمال كالقانتين وقوله تعم اصطلاحا معشر لبعض عدمه ونحو ذلك والحاصل ان المراد
الاصل هو الاصل الثانوي الانعكاسي نظير القول بان الاصل في الظن الحجية كما سياتي تحقيقه وكيف كان نقول
هو المتن المنصور لدى الاكثر المتكرر للاصل المحتاج الى اصول ثلثة احدها اصالة الحقيقة والباقي عرفتها انفا
ناخرهم واستضعافا لما تعلق به المانع اذ الاجماع والاخبار والضرورة على مراده وغير ذلك بل تدل على اصل
الاشتراك وبقاء التكاليف في امثال زماننا هذا على ما كانت عليه قبل من غير تغيير وتبديل وهذا خارج عن
محل النزاع كما لا يخفى اذ النزاع في هذا المقام بعد تسليم المقام الاول في تاسيس اصل اخر وهو تعدي التكليف
الى من لا يشمله الخطاب ومقتضى الاصل كما عرفت عدم جوازه الا بدليل والادلة المذكورة لا تدل عليه هذا انما
الى ما قيل من ان الاجماع ليس الا قطعيا بدعوى فيه العموم والشمول بل هو امر معنوي يقتصر فيه على الموضع الذي تحقق فيه
معناه وموضع الخلاف كيف يكون من افراده ما وقع على الاتفاق وهذا وان لم يكن دليلا على المدعى لما قيل
من ان الاجماع بالعموم منقول وعموم دعواه كعموم كلام آل الرسول مقبول كما صرح به جمع من الفحول كالمقدس
الاردبيلي في اوائل كتاب الحدود في رد المحقق الخوانساري في مسئلة نجاسة الخمر بل ادعى استفادة هذا
من تتبع كلام الفقهاء الا انه يصلح للتاييد ثم واما الاستقراء فلعل التمسك به في نحو المقام لا يخلو من الكلام
لان الاحكام التي خالفت فيها الاناث الذكور كثيرة فكيف يمكن دعوى الاستقراء الذي يعتبر فيه توافق الكل
الجزئية كما مر واما الروايات فبعضها ضعيف سندا او دلالة اما سندا فانها عامية وليست مستندة في اصولنا بطرق
ثقة واما دلالة فلا يبعد ان يكون المراد من الجماعة على هذا التقدير الواحدة الواردة فيها من كان من صنف ذلك الواحد المحكوم
عليه لصدق الجماعة على ما قابل الواحد لان الجماعة لغة ضم شيء الى شيء كما صرح به لو كان على الجميع لامكن ذلك
لانه من الالفاظ الموضوعة للعموم هذا مع انه لو كان المراد من الجماعة الجميع لجميع الاشتراك لزم خروج الاكثر في
مقام الاول مع عدم المكلفين من هم كثيرة من المكلفين وخروج من اختلف حكمه بالدليل كالمسافر والحاضر والعالم
والجاهل والناسي والغافل والمجتهد والمقلد والمختار والمضطر والعاجز والمتحق لكل بعض الكرام انه لا يوجد

جا

حكم تنزيله منه جميع امتجر الانام مع التخصيص الموجب لخروج اكثر افراد العام قادح في حجيته عند جماعة من
الاعلام واما الاستعمال فانه اعم من الحقيقة والتغليب مجاز لا يصار اليه الا بدليل وليس ويؤيده آية الحجاب
قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك ازكى لهم ان الله خبير بما يصنعون وقل للمؤمنات
يغضضن من ابصارهن الآية مقدمة اعلم ان الكلام في التخصيص في مقامات الاول في بيان ماهيته
والثاني في بيان اقسامه والثالث في بيان احكامه والرابع في الفرق بين التخصيص والنسخ والخامس في
الفرق بينه وبين الاستثناء وفي كلام المصنف اشارة الى الثاني والثالث فنعدد عنهما فلا باس بان
نشير اليه فنقول ان التخصيص كما في بدة وغيره قصر العام على بعض مسمياته ومتناولاته وقد يطلق على قصر
ما ليس بعام حقيقة على بعض متناولاته كعشرة والجمع المعهود والتخصيص بعد التخصيص وفي تهذيب
لابي الحسين البصري انه اخراج بعض ما يتناوله الخطاب وفي حاشية بدة عن بعض انه قال ان الضابط
ان كل ما يصح تاكيده بكل يصح تخصيصه وما لا فلا واورد عليه بنحو ما رايت احدا فانه يؤكد ولا يؤكد
وبنحو كلمات الرغيف فانه يؤكد ولا يخصص بالاطلاق الاول لعدم عمومه انتهى والمراد بالاطلاق
الاول هو التغيير الاول للتخصيص لا للاعتراض الاول لعدم صحة التخصيص وعدم صحة التاكيد
واما الثاني فلا لاحتمال كون المراد من قوله كل ما يصح تاكيده بكل يصح تخصيصه باحد التغيير من التخصيص
والرغيف مما يصح تخصيصه بالتغيير الثاني وليس المراد ترتب صحة التخصيص على صحة التاكيد بكل
التغيير فانه فرط الفساد لظهور صحة توكيد العشرة ونحوها مع عدم صحة تخصيصها الا بالتغيير
الثاني ثم المراد بالتناول في التعريف اعم من ان يكون وضعيا استقلاليا او تبعيا فيدخل ما دل عليه
اللفظ مطابقة كالعمومات الحقيقية على المشهور وتضمنا كما في عندنا والعشرة عندنا وعندهم
والتزاما كالتخصيص في العمومات الاعتبارية نحو احل الله البيع والمرأة والمفاهيم وترك الاستفصال
كما سياتي اليه الاشارة ثم المراد به ايضا التناول بحسب الدلالة المستندة الى الوضع والقصد القطعي
الحقيقي والواقعي والا لزم التناقض الغير الممكن الدفع كما سياتي بيانه واذا عرفت ذلك فالتعريف
الجامع ان يقال هو قصر اللفظ على بعض متناولاته مطلقا وجعل مطلقا اشارة الى التعميم في التناول بل الى
التعميم في البعض هل هو الاكثر او المساوي او الاقل على ما سياتي من الخلاف والحق ان التعريفات
الاصولية كالفقهية لفظية لا حقيقية بل يجري فيها الاطراد والانعكاس سيما في نحو المقام فتعريفه

بحيث ينضبط فرع ضبط تعريفها العام وقد عرفت التناسخ بينهما في سالف الكلام وكيف كان فالفرق
بين التخصيص والنسخ ان عند المعتزلة اعم من النسخ اذ النسخ تخصيص في الازمان بطريق خاص وبعضهم
التراخي والتخصيص لا يعتبر فيه ذلك فيكون نوعا من التخصيص والتخصيص جنسا له ومنه يتعكس
الامر باعتبار ما كان عليه فيه وهو ان التخصيص لا يعم اطلاقه الا بما يغنا قبله اللفظ والنسخ يصح
فيما ثبت بدليل انه مراد ضرورة كان ذلك ان الفاظ العموم على ثلثة اقسام الاول الاستثناء المستوعب
والمراد به كما في نزه بعد ما ساوى المستثنى منه او زاد عليه نحو له على عشرة الا عشرة او الا احد عشر
والثاني استثناء الاقل من الاكثر نحو له على عشرة الا ثلثة والثالث عكس الثاني ويأتي حكمه
في كلام المص اما الاول فالمعظم بل الكل كما ستطلع على انه لا يصح وربما يستفاد من التمهيد وجود قائل
فيه بالصحة حيث قال فيه ونقل العراقي عن المدخل لابن الحيران في صحته قولين والحق ما عليه المعظم
لوجوه الاول الاصل الثاني عدم وجدانه في اللغة الثالث الاجماع كما في النهاية والعدة والتبصرة
وجامع المقاصد وغاية البادي والاحكام والمحصول وشرح المختصر للعضدي الرابع انه مفض الى اللغو
كما نبه عليه في التمهيد الخامس الشهرة العظيمة الكافية في مثل المقام لو لم يكن لها معارض فكيف اذا كان
كما في موضع البحث السادس عدم صدق تعريفات التخصيص عليه ويتفرع على المختار انه لا يجوز فرض
صدوره من المعصوم فلو وجد ذلك في رواية وجب طرحها ان لم يمكن التاويل ولو قال له عشرة
الا عشرة الزم بالعشرة كما صرح به في النهاية والتحرير وشرح الارشاد [illegible] عليه الوفاق وهل في تنزيله
منزلة الانكار بعد الاقرار [illegible] اذ لم يكن الاقرار يعتبر فلم يكن الاول كذلك مندفع بان الاصل
في الكلام ان يكون معتبرا صحيحا فيه عند الامر بالدليل والدليل على الخروج عنه بالنسبة الى الاقرار
ينبغي عن الاصل ثم لو قيل انه ينبغي حمله على الاصل المزبور ان يحمل قوله الا عشرة على المجاز بان يحمل
على التسعة لانها اقرب مجازاتها فيلزم المقر بواحد بناء على جواز استثناء الاكثر والحاصل ان
اصالة صون الكلام عن اللغوية تقتضي حمل امثال تلك العبارات الصادرة عن المتكلم على ما لا يلزم
منه اللغو والتاويل وان كان على خلاف الاصل الا ان اللغو ايضا خلاف الاصل وليس اعتبار هذا الاصل
اولى من اصالة عدم التاويل لم يكن بعيدا انه لم يكن الاجماعات المزبورة للمنقية بما هو على خلافه
فافهم واما الثاني وهو استثناء الاقل من افراد المستثنى منه فيجوز اجماعا كما ادعاه ابن القطان

الكلام في بطلان الاستثناء المستغرق عن الاحكام

بالضرورة

بالضرورة اذ لو لم يكن جائزا لما جاز الاستثناء واما الثالث فكذلك بالضرورة واما الاستثناء الاكثر حتى
يبقى واحد ففي الاقوال الخ هذه المسئلة ستة اربعة منها ما ذكره المص كما هو ظ واثنان منها التفصيل
الذي سنذكره ولو لوحظ ما سيأتي من تفسير الجمع الباقي من مدلول العام لزادت الاقوال على
الستة وكيف كان فقول لا حتى يبقى واحد قيل انه في غير الجمع المعرف من الفاظ المجازات والاستفهام
نحو من دخل داري فله درهم ويراد شخص واحد وقيل منكر حتى في الجمع مستدلا بقوله تعالى قال لهم
الناس والمراد نعيم بن مسعود الاشجعي ونقل عنه في الحاشية المنسوبة اليه انه ادعى في النهاية الاتفاق
على جواز التخصيص الى الواحد في الفاظ الاستفهام والمجازات وجعل الخلاف فيما عداها ولم اقف له في
ذلك على موافق بل في كلام بعض المحققين تصريح بما ينافيه انتهى ثم تحكي عن الاكثر انه موافق للعلامة
فيما حكاه المص عنه في الحاشية ومراده ببعض المحققين هو الآمدي فانه صرح بان نهاية التخصيص في جميع
الفاظ العموم بقاء كثرة تقرب من مدلول العام وكيف كان فما ذكره المص من عمومية النزاع هو الظاهر
المصرح به من كلام الفقهاء والاصوليين ومن بعضهم اذ الظاهر منه ان النزاع في منتهى التخصيص يعم جميع
الالفاظ الموضوعة للعموم فيندرج تحته الفاظ الاستفهام والمجازات بل الظاهر من كلماتهم كون
محل البحث ما يدل على العموم مط ولو مجازا او بالالتزام نحو احل الله البيع بل العموم المنزلة وعموم المقام
والعموم الناشئ عن ترك الاستفصال من محل النزاع ايضا وبالجملة فهذا القول هو جواز الاستثناء
حتى يبقى واحد مط اطلاق الذريعة والعدة والمبادي والمنية والوافية والتمهيد وجامع المقاصد
وبدية [illegible] للعضدي [illegible] والتحرير وعن [illegible] وشرح الكافية لنجم الائمة ولعله
السيد الاستاد بل كلام [illegible] مشعر بدعوى الوفاق حيث قال هو اختيار علمائنا واكثر الاشاعرة واكثر
الفقهاء والمتكلمين فلو قال له على عشرة الا تسعة لزمه درهم واحد انتهى وفي الوافية المستفاد
من التتبع انه الحق عند الفقهاء مذهبا بدعوى اجماعهم عليه ولعله لذلك اذ لم اقف في هذه الكتب
على خلاف منهم بل الظاهر هم الاطباق عليه انتهى وبالجملة فالظاهر المصرح به انه مذهب المعظم
لو قال له على عشرة الا تسعة او ثمانية صح والزم بواحد واثنين كما يصح له على عشرة الا واحد
والقول الثاني وهو عدم جواز الاستثناء المذكور هو المحكي عن ابن درستويه النحوي وابي بكر

القاضي واحمد بن حنبل وفي التنقيح انه مذهب اكثر النحويين وفي شرح انه مذهب قوم واختاره الحنفية
تعليلا بانه لو قال له علي عشرة الا تسعة او ثمانية الزم بالعشرة كما في المستوعب فعلى هذا القول لا يجيء زيد في
من المعصوم فلو وجد في صحابة لزم القطع انه لم يمكن التاويل وعلى القول الاخر جاز فلو وجد في رواية
لزم القبول وتعرف بعد ذكر دلايل الفريقين ان ايهما حق والاخر تيقن قوله ومثل حتى يبقى ثلثة اه كما
في شرح والمحصول عن القفال والقول ببقاء الاثنين غير معروف القائل نعم يمكن اسناده الى العضدي
والحاجبي والبرهان كما سياتي اليه الاشارة قوله ومنهم المحقق الاخر وهو ظاهر المنية وشرح وب ودى
والمحصول وشرح وهو محقق للمتاخرين كما في المنية والاكثرين كما في شرح العضدي قوله لا بد من بقاء جمع يقرب من
مدلول العام اه اي كثرة قريبة منه والقائلون ببقاء الكثرة المذكورة لم يحددها بل في شرح والمنية والاحكام
والمحصول تصريح بانها غير محدودة عند القائل به الا انه في التمهيد اختلفوا في تلك الكثرة ففسرها الحاجبي
بانه الذي تقرب من مدلوله قبل التخصيص ومقتضاه ان يكون اكثر من النصف وفسرها البيضاوي بان
يكون غير محصور انتهى ولو فسر بما يساعده العرف ويرتفع معه قبح التخصيص لم يكن بعيدا ويكون جعل
ما ذكر من التفسيرين الى هذا فافهم قوله الا انه يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم اه فانه خارج عن محل
النزاع كما سيصرح به المصنف ونصرح بما يفيده في شرح العضدي وشرح والمنية وغايته وفي المحصول
فانه يجوز استعمال العام في غير من افراده على سبيل التعظيم كقوله تعالى الكريم فقدرنا فنعم القادرون
وقوله ومنكرا انه شنعا على الناس قولهم ولا ينكرون القول حين تقول والظاهر المصرح به انه مما لا
خلاف فيه ثم ان العضدي وكذا الحاجبي كما في نهاية لم يفصلا في المسئلة فقال ذهب الاكثر الى انه لا بد من بقاء
جمع يقرب من مدلول العام والمختار انه اذا كان التخصيص باستثناء او بدل جاز الى الواحد نحو عشرة
الا تسعة واشتريت العشرة الا احدها والا فلا وانه كان بمتصل غيرهما كالشرط والصفة جاز الى
اثنين نحو اكرم الناس العلماء وان كان علماء وان كان بمنفصل وان كان في عدد غير محصور او عدد كثير
محصور قال المذهب انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام فلا فرق بين ظاهر ذلك اكثر وغيره
بقيد معه انتهى والظاهر المصرح به انه لم يذهب الى هذا التفصيل احد سوى كما في حيث قال في بدة ويجوز
في الاخرين بعض التخصيص بالاستثناء والبدل الى الواحد في غيرهما الا الاستثناء والبدل متصلا او

منفصل

الكلام نتائج القول ببقاء جمع
تقريب من مدلول العام في
الاحكام

منفصل في محصور قليل الى اثنين وفي غيره ايضا في القليل ان جمع جمع يقرب من مدلوله اي مدلول العام والمراد
ظاهر من الكلام وكيف كان فقد عرفت سابقا ان محل النزاع عام كما هو ظاهر كلمات الاعلام ولا فرق في ذلك
بين ما يفيد العموم بالوضع او بالالتزام كما صرح في تلك ولا بين المتصل والمنفصل وفي الاحكام ان نهاية التخصيص
في جميع الفاظ العموم بقاء كثرة تقرب من مدلول العام الا انه يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم
لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان او اخذت بجميع ما في الاعيان كالمعابر ودبر ودى
والمنية والمحصول والعبري وجه الاستدلال ان قبح الاستعمال في تلك الامثال متحقق عرفا فليكن كذلك
لغة للاصالة وعدم التغير وفيه اولا منع القبح مع القرينة وبه وثانيا لو سلم لا يختص بموضع البحث بل يجري
في جميع المجازات نحو غلبت اسدا اي رجلا شجاعا ووجه القبح بدون القرينة انه اغراء بالجهل وكذب
اذ الفارق بين المجاز والكذب هو القرينة اما مع القرينة فلا قبح كيف فانه لو ثبت وصح لما صح قول
القائل له علي عشرة الا تسعة والتالي باطل فانه يلزم بالواحد اجماعا كما في بد وب والمنية وبه والمحصول
وشرح العضدي فلو لم يكن الاستثناء المزبور صحيحا لكان الالزام المذكور منحصرا بالبطلان واما ما يقال من ان
الملازمة ممنوعة بان الاجماع على الالزام بالواحد في المثال لا يقتضي صحة الاستثناء المذكور لغة لجواز
ترتب الحكم الشرعي على العبارة الفاسدة والبحث هنا في الجواز لغة لا الجواز شرعا بحيث يصح الاقرار بها
وفي الوافي للملازمة تسليمي لزوم الواحد به وجه صحة لمكان اللزوم بالعبارة الصحيحة كما لو قال والله
لاضربك ومنه الضرب بالاكرام بالافضل بان قال بعده بلا مهلة اي اكرمك فانه يحنث بعدم الاكرام
لا بعدم الضرب ولو صح ما ذكر للزم اطلاق الضرب على الاكرام مجازا وهو كما ترى فتامل انتهى وقد انشأ
الى ما ذكر في غاية وقد يدفع اولا بان الظاهر الصريح من ادعى الاجماع المذكور ان الاقرار لا يصح
شرعا الا اذا كانت العبارة صحيحة وانه من المسلمات سيما هنا فانه كما عرفت نقل جماعة من الخاصة والعامة
تمسكا بطلانها ما يسطر اليه من صحة الاستثناء واما منع الاجماع المذكور كما عن جماعة ومنهم اللاهيجي
وثانيا ان ترتب الحكم الشرعي على العبارة الفاسدة لو كان نادرا والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب واما
منع الاجماع المذكور كما عن جماعة ومنهم الامدي قائلا ان دعوى الاتفاق عليه خطأ فانه لا يصح
استثناء الاكثر والمساوي عنده عند اصحابنا الاستثناء المستوعب فضعيف جدا فان الاجماع المنقول حجة

سيما هذا فانه كما عرفت نقله جماعة من الخاصة والعامة متمسكا به لما صار اليه من صحة الاستثناء وهم
من اعيان العلماء فلا وجه لرده الا على القول بعدم حجية الاجماع المنقول وهو غير معقول ولا يقدح فيه مجرد
وجود الخلاف لما سيأتي في محله من امكان تحقق الاجماع مع وجود المخالف ولو سلم عدم تحقق الاجماع كما هو صريح
فخر فهو وهذا بنفسه حجة في محل المقام واما ما عن كثير النحاة فمن عدم الجواز كما ذكرنا سابقا فضعيف لانه حجة
حيث لا يعارضه ما هو اقوى منه واما معه كما في محل البحث فلا هذا مع ان المستفاد من عبائر كثير من العلماء
ان نسبة عدم الجواز الى الاكثر منهم ومنها عبارة [illegible] فقال والاكثر على جواز الاكثر منا ابا في فضل اعني
سائره وفي غاية [illegible] المرتضى وابن [illegible] وكثير من العامة واما ما يقى من ان الاصل عدم الجواز
فستعرف ما جوابه وثانيا ان الاستثناء كما قالوا اخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت المستثنى منه فاذا كان
المقصود ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته فلا فرق بين ان يخرج الاكثر او الاقل كما نبه عليه
العدة فالحكم بعدم الجواز يقتضي احد الامرين اما ارتكاب التخصيص فيما قالوه في تعريف الاستثناء او
من كون التعريف المذكور للاستثناء منكم فاسدا كان او صحيحا وكلا الامرين خلاف الاصل والظاهر لا يصار
اليه بلا دليل تام وثالثا ان المنع والقبح اما ليس له وجه بل هو من تخرجات الطبيعة او له وجه والاول
فاسد والثاني اما ان يكون لعدم فهم المراد منه وهو باطل لان من قال لزيد عندي عشرة الا تسعة
فهم السامع منه انه اقر بواحد [illegible] منه او لعدم استعماله في اللغة وهو باطل لان
عدم الاستعمال دعوى نعم انه غير كثير في كلامهم اذ الحاجة لا تدعو اليه الا نادرا او لان الحكمة تمنع
منه اذ له ان يقول له علي واحد بدل قوله له علي عشرة الا تسعة وهذا [illegible] لانه لو صح لافي
في جميع المجازات ولا اختصاص له بموضع البحث فيلزم من صحته سد باب المجازات واللازم فاسد
فيلزم من صحته [illegible] وما هو كك فاسد وثانيا بما نبه عليه في [illegible] من انه قد يتفق ان يكون على زيد
الف درهم فقضى منها تسعمائة وتسعين وينبغي [illegible] بالالف فيذكر في الحال [illegible]
بالاستثناء وقد يحتمل ان يكون لزيد على عمرو درهم ولخالد على عمرو الف درهم فيرهم عمرو ان يقر
لخالد بالالف فيسبق لسانه بالاقرار لزيد [illegible] الى دفع ذلك سبيلا الا بالاستدراك فاذا
كان كك لم يمنع الحكمة منه واما ما يوجد في كلام بعض الافاضل المعاصرين من ان المنع لعدم استعماله

في اللغة

في اللغة وعدم ثبوت تجويزه من اهلها وليس هذا دعوى خالية عن الدليل بل اصالة عدم الاستعمال دليل على ذلك
على ان الشك في المقام كاف لان الشك في علة الصحة وهي الاستعمال يوجب الشك في معلولها كما في كل امر توقيفي
مندفع اولا بما مر من الاجماعات المستفيضة الخاصية والعامية وثانيا بان منع الاستعمال لغة ثم الاخبار جمع
من الاعيان كالسيد الاستاد والشهيد الثاني في المسالك وغيره بوقوع ذلك في كلام البلغاء وخطب الشعراء
والفصحاء وهو كذا اطلاق الشهيد في اللمعة فقال لو تعقب الاقرار بما ينافيه فالمقبول منه الاستثناء
ان لم يستوعب المستثنى منه وقال الشارح سواء بقي اقل مما اخرج ام اكثر ام ساوى لان المستثنى والمستثنى منه
كالشيء الواحد فلا يتفاوت الحال بكثرته وقلته ولو لم يوجد في القرآن وغيره من اللفظ الفصيح العربي
وفي العدة وغيرها ان عمر ارسل قعقاعا الى سعد بن ابي وقاص وكتب اليه قد انفذت اليك الفي فارس فقعقاع
من الواحد بالف وهو من اهل اللسان واستخرج ابن المثبت بقدم وثالثا بان ما ذكرنا من التبادر بدل لفظ
صحته لغة لما مر من ان التبادر دليل الحقيقة وما بقي من انه منقوض بتبادر المعنى من الالفاظ المحرفة
والاغلاط المستعملة كالقبرة بالنون بين القاف والباء فان ابن سكيت قال انه من العامة والفصيح
ضم القاف وتشديد الباء مفتوحة من غير نون بينهما مع انها ليست من اللغة فيجاب بان ذلك قد ثبت
من الخارج ولا لكان اللازم الحكم بالصحة لغة لما مر من ان الاصل في التبادر كونه من جهة الوضع ورابعا
بان التمسك باصالة عدم الاستعمال من اهل اللغة لو سلم انما يصح لو قلنا بان الاستعمال فعل الحق على
وجه الحقيقة وان الوضع يستلزم استعمال الواضع الموضوع في الموضوع له وان المجاز سماعي يفتقر نقل
خصوصياته من اهل اللغة لا قياسي يكتفى فيه بوجود العلاقة والمناسبة وكلاهما خلاف التحقيق
اما الاول فستعرف واما الثاني فقد عرفته في اوائل الكتاب وستعرف ايضا وخامسا بان ما ذكره
من كفاية الشك في المقام كما في كل امر توقيفي لا يتم على مذهبه حيث يقول بان الاسامي في العبادات التوقيفية
اتفاقا للاعم اذ قرار هذا المذهب ومداره البناء على الصحة في مقام الشك كجزئية السورة فلا بد
هذا المذهب حاكمون بصحة الصلاة العارية عنها لكون الصحة عندهم عبارة عن عدم العلم بالفساد كما حقق
ذلك في محله ومثل ذلك موضع البحث بعينه اذ بعد ثبوت الرخصة في اصل الاستثناء وحصول الشك
الشك في شرطية تقارب يرجع بدفع المشكوك بالاصل ويحكم بالصحة بل نقول لما ذكره وجه على مذهب
الصحيحي وبالجملة فان اكثر ما ذكره في هذا المبحث كلام شعري وان تنافى بينه فتم ورابعا ان الدليل الذي

احص من المدعي لمنع ثبوت القبح في جميع صور لم يبق فيه كثرة قريبة من مدلول العام اذ لو فسرنا ما ذكروه
من الامثلة بالصفات وما دونه بقليل لم يلزم قبح فافهم وما يقال من انه اذا ثبت القبح في بعض الصور
لزم الحكم بعدم الجواز مطلقا لعدم القول بالفصل من هذه الجهة فمندفع بان هذا معارض بالمثل ومما
ان المستفاد من الحجة المذكورة خروج كما يكون من الاستعمال القبيح عن قانون اللغة وكونه غير صواب لها
كما صرح به العبري فقال بعد الاشارة الى الحجة المذكورة ذلك دليل الامتناع لغة فيكون اصلا يرجع اليه
في معرفة اللغات وفيه مضافا الى ما مر المنع من استلزام القبح الخروج عن اللغة كما صرح به في بدء
الاحكام وفي العضدي واعترف به في موضع من نبه انه القبح لو كان دليلا على الخروج عن اللغة لكان
الحكم بكون الكذب والخطاء اذا وقعا في مقام غير مناسب للعبث والفحش خارجا عن اللغة لقبحه واللازم
باطل قطعا ومحصوله ان الحجة المزبورة متوقفة على امر غير ثابت وهو كون القبح اصلا يرجع
اليه في معرفة اللغات والمتوقف على امر غير ثابت لا بد ان يكون غير ثابت وتحقيق المقام بحيث
يرتفع به الظلام عن وجه المرام ان يقال ان المستدل بالقبح ما اراد به الذاتي او العرضي
الاضافي ودالا ولا يصح اسناده الى اللغة اذ المركبات ليس لها اوضاع خاصة مستندة الى اهل
اللغة وانما هي حاصلة بوضع المفردات الذي يستند اليهم وهو لا يوصف بحسن ولا بقبح وانما الموصوف
بهما نفس التراكيب الحاصلة بفعل المتكلم فان احسن فيها برعاية مقتضى الحال كان كلامه حسنا وان
اساء فيها بعدمها كان كلامه مستهجنا الا ترى ان التكرار الذي لا تقبله الاذان كيف حسن في سورة
الرحمن حيث ان الله سبحانه كلما ذكر نعمة انعم بها على الثقلين بها حتى كثر الكلام لاجل رعاية
شؤون البلاغة ومقتضى الحال ملاحظة عرف البلاغة وهكذا البيان في نحو مثال اكل الرمان فان
القائل بذلك اذا اراد به ان ما عدا المراد من تلك الافراد بمنزلة المعدوم الذي لا يمكن اكله
حتى لا يبقى من العموم سوى الافراد المأكولة من الرمان خرج الكلام من الاستهجان الى الاستحسان
وكيف كان فربما كان مقتضى الحال ان يقول له علي واحد وواحد وواحد واثنان وخمسة
بدل قوله له علي عشرة وربما كان الامر بالعكس فلا يصح الحكم بخروج تركيب عن اللغة باعتبار قبحه
واما الثاني فالامر فيه اظهر اذ القبح الاضافي لو صار سببا لعدم صحته لم يبق في الكلام بل في
كلام الملك العلام الا شيء قليل مقبول كي يوجد بيت يبدأ ما سند بالارض اعلى وبين ادلة مرتبة

الفصاحة

الفصاحة وافصاحها مراتب لا تحصى كما لا يخفى وكيف كان فالمسألة مشكلة اذ الاكثر على الظاهر المصرح به
في كلام بعض اهل النظر ان القبح دليل على الخروج عن اللغة واصل يرجع اليه في معرفة اللغات فحينئذ
في ذلك مشكل ولكن موافقتهم من غير دليل يعتمد عليه امر مشكل ثم وسادسا ان هذا الوجه وغيره من الوجوه
التي يستند كونها القول بعدم الجواز عن مقاومة ما دل على الجواز من الوجوه الاتي ذكرها قاصرة وكيف كان
فان الاستثناء المذكور قد يكون حسنا مليحا وقد يكون مستهجنا قبيحا كما صرح به في بدء وشرح
الكافية لنجم الائمة والاحكام واما ما قبح منه فلا يمكن وروده في خطاب الشارع ولنا بصحته لغة
فلو ورد فيه رواية متضمنة له ولو كان صحيحا لغة فالحكم الطرح او التاويل بما يخرج معه القبح وان كان
بعيدا لكن اذا دار الامر بين الطرح والتاويل البعيد ففي الترجيح اشكال والظاهر المصرح به في كلام بعض
الفضلاء اعتبار ما يكون اقوى ظنا واما ما حسن منه فلا باس بوروده في خطاب الشارع لكن
اذا دار الامر بين كون الاستثناء مفيدا لاخراج الاقل او الاكثر فالترجيح للاول لان الثاني اما غير
واقع او نادر واقع وعلى التقديرين فالترجيح مع الاول اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلعلم
ان لكل باب من هذا القول وجوها اخر فلا ندرة وان كان واقعا الا انه نادر ومن المعلوم ان الكلام
فيه لا يلحق بالنادر اذا عرفت هذا فاعلم ان للادباب في هذا القول وجوها اخر لم يذكرها المصنف
منها اصالة عدم الاستعمال المفروض اذ صحته لغة من الامور التوقيفية فالاصل فيها الفساد حيث
لم يقم على الصحة لغة دليل كالعبادة والمعاملة الى ما سيأتي ما يأتي اليه الاشارة فانهما لكونهما من الامور
التوقيفية يكون الاصل فيهما الفساد حيث لم يقم على الصحة من الشرع دليل وفيه مضافا الى الخلاف
خالفه الى ما سيأتي ما يأتي اليه الاشارة ومنها ان قبول الاستثناء على خلاف الاصل لكونه انكارا
بعد اقرار وخالفناه في استثناء الاقل لكونه في معرض النسيان لقلة المبالاة به وعدم الالتفات
النفس اليه فيجب حمله على الاقل الغير وهذا المعنى غير موجود في المساوي والاكثر فيبقى الا
معمولا به في غيرهما وفيه نظر من وجوه الاول المنع من كون الاستثناء على خلاف الاصل بل الاصل
فيه قبوله لامكان صدق المتكلم به ودفعا للضرر عنه وهو جار اعتقاد ذلك حتى لا يكون قبوله ذلك
في استثناء على خلاف الاصل وقد نبه على هذا في المنية والاحكام الثاني ما ذكره في الكتاب من
وبه وبدء وفي العضدي حيث منع كونه انكارا بعد اقرار لان الاستثناء مع المستثنى منه كلفظ

الكلام في ان الاصل فيما قبح الاستعمال
هو خروج عن اللغة اولا والاولى ان
نبح الاستعمال بعض ما خصص اللغة
ويرجع الى كتب الاحكام

الكلام في ان الكلام القبيح على القول
بخارج عن اللغة او عن قول العام
من الاحكام

٣٧

واحد والعطف ذلك القدر وفي تعبيه في مقام الجواب عن هذا الوجه والكلام جملة واحدة فلا انكار
بعد اقرار ومن زاد في الاخر فقال المامور انه اسناد بعد اقرار فليس فيه حكمان مختلفان ولو سلم
فالدليل منقطع انتهى الثالث ما ذكره في المنية من منع كونه انكارا بعد اقرار اذ قد يكون اقرارا بعد
انكار كما لو قال لا دين لك علي الا دينارا الرابع ان التعليل المذكور بعينه جار لاستفادته عن صانه انه
الرجوع عن النسيان والتمسك بعدم الفصل مشترك الورود ومنها انه لو قال له عشرة الا تسعة
درهم ونصف وثلث درهم لعد ركيكا مستهجنا وما هو الا الاستثناء الاكثر فدل ذلك على
عدم جوازه مطلقا وفيه مضافا الى ما مر من الجواب عن الوجه الاول ان الاستهجان في المثال المذكور
لاجل التطويل كما في قوله له واحد وواحد وواحد الى العشرة مع امكان عدم ربان يقول له علي
سدس درهم وله علي عشرة ما الى هذا اشار في بدء بقوله واستهجان المثال المصنوع كاستهجان
له واحد وواحد وواحد الى عشرة انتهى ومنها ان استثناء الاكثر لو كان صحيحا لوقع والتالي
باطل لانه لم يوجد بيان الملازمة انه يبعد عادة عدم وقوع ما هو صحيح لغة وفيه اولا منع
بطلان التالي كما هو ظ مما مر وثانيا منع الملازمة كما نبه عليه في العدة والذريعة فقالا في
مقام الجواب عنه هذا غير صحيح لانه ليس شيء لم نجده فعلوه لا يجوز فعله وزاد الثاني فقال
وليس كل شيء هو الاحسن لا يجوز خلافه لان الاحسن عندهم تقديم الفاعل على المفعول ثم لم يمنع ذلك
من خلافه انتهى وثالثا ان الملازمة لو سلمت انما هو فيما لو قلنا بكون الاستثناء المفرغ حقيقة
او يكون المجاز سماعيا والا كما هو الحق فلا كما مر اليه الاشارة قوله احتج مجوزوه اه اي
احتج المعظم المجوز للاستثناء من غير اشتراط بقاء جمع يقرب من مدلول العام بوجوه كثيرة
ذكره المص منها خمسة وظهر بما ذكرنا بعضها ومن تلك الوجوه ما تمسك العلامة في نهاية التهذيب
الثاني وتبعه والبهائي والسيد الاستاد والعضدي والرازي من انه وقع في القران ان استثناء
الاكثر وهو قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ومن
هنا بيانية فالغاوون كلهم مستثنى فاستثناهم من العباد والمستثنى هنا اكثر من الباقي من
المستثنى منه بدليل قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فالاكثر ليس بمؤمن
وكل من ليس بمؤمن فهو غاو فالاكثر غاو فلو لم يكن اكثر استثناء الاكثر صحيحا لما وقع في

الكلام بيان جميع الفعل بعيان استثناء الاكثر من الاحكام

انصح

انصح الكلام فالاستدلال تام بملاحظة مقدمة خارجية مسلمة وهي ان معاندة ابليس ومحاربته مع
انبياء ادم ع واولاده فالاضافة في الاية الاولى غير عامة بل مخصوصة بالمعهودين وهم من ذكر
انفا وقد مر سابقا ان الجمع المضاف يفيد العموم حيث لا عهد واما معه كما في موضع البحث فالمرجع
الى المعهود وقضية ذلك كون العباد في الاية الاولى والناس في الثانية متساويين وح يتضح
تمامية الاستدلال ولم ار احدا نبه على ما ذكرنا ولذا اورد جمع من الاعيان على الايراد المذكور
على من استدل بالاية ولا يبعد ان يكون مراد من استدل بها ما ذكرنا وغفل عنه المورد
فاورد وعليها بوجوه غير جارية بملاحظة ما ذكرنا وكيف كان فلا باس بذكر تلك الوجوه
فنقول الاول ان الاستدلال بذلك لذلك متوقف على امر غير ثابت والمتوقف على امر
غير ثابت غير ثابت بيان المقدمة الاولى هو انه يتوقف على كون المراد من العباد الناس فقط
وهو مع منافاته اللفظ العموم اللغوي تم بل يشمل الملائكة وغيرهم من عباد الله والباقي من المستثنى
منه على هذا التقدير اكثر من المستثنى بمراتب شتى كما لا يخفى وح لا يلزم من نفي الايمان عن اكثر الناس
في الاية الثانية اذ نفيه عن اكثرهم لا يستلزم نفيه عن اكثر العباد ومما يقال من ان الظاهر من قوله
عبادي من يمكن تسلط ابليس عليه بالاغواء والملائكة ليسوا كذلك فلا يكونون داخلين في المستثنى
منه ففيه انه مع كونه خلاف الظ من اللفظ المفيد للعموم وضعا مستلزم خروج الانبياء والاوصياء
عن مورد الاية الشريفة لعدم امكان السلطان للشيطان عليهم ع وهو بعيد جدا مخالف لظاهر
الاية كما مر فالمراد من قوله عبادي جميع من يسمى عبدا نظرا الى الظ من كونه جمعا مضافا فيشمل الملائكة
والجن وجميع الافراد الانسان من المكلفين وغيرهم من الاطفال والمجانين فيكون الباقي من المستثنى منه
بعد الاستثناء اكثر وما يقال من ان لفظ العبد لا يطلق على الملائكة فيلزم استثناء الاكثر ففيه نظر
بل الظ صحة الاطلاق لمزيد عليهم حقيقة بل هم عباد مكرمون لا يعصون الله ما امرهم و
يفعلون ما يؤمرون فلم يلزم الاكثر وفيه اولا ما مر وثانيا ان الله تعالى قال حكاية عن ابليس فبعزتك
لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فانه وافق حكم الله في الاية الاولى الا انه جعل المستثنى
منه فيها مستغرقا وبالعكس فالمستثنى فيها اما اقل او مساو او اكثر فعلى الاول يلزم استثناء الاكثر
في الاية الثانية بناء على الجعل المذكور وعلى الاخيرين لا حاجة الى الاية الثانية لحصول المطلوب

وهو استثناء الاكثر اما المساوى الذى لا يقول به القاضى ابو بكر من الاية الاولى ثم ان الاستدلال
المذكور مبنى على كون من بيانية لا تبعيضية وهو فى حيز المنع لكونها للتبعيض اولى لعدم لزوم
التأكيد بخلاف كونها للتبيين فانه يستلزمه وفيه اولا انه لو سلم بيانيتها فى الاية الثانية وثانيا
ان ارادة التبعيض عنها مناسب كما لا يخفى ثم والثالث ما ذكره فى الاحكام من منع كونه الا فى الاية
للاستثناء بل هو بمعنى لكن والرابع ما ذكره فيها ايضا فقال سلمنا انها للاستثناء ولكن انما يمنع من
استثناء الاكثر اذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحا كما اذا قال لفلان على عشرة الا ستة واما
اذا لم يكن مصرحا به كما اذا قال خذ ما فى الكيس من الدراهم سوى الزائفة منها فانه صحيح وان كانت
الزيوف فى نفس الامر اكثر فى العدد كما اذا قال جائنى بنو تميم سوى الاراذل منهم فانه صحيح
من غير استقباح وان كان عدد الاراذل منهم اكثر انتهى وفيها نظر اما فى الاول فاولا انه
خلاف الظاهر وثانيا انه مستلزم للاضمار المخالف للاصل لعدم استقامة المعنى بدونه واما فى
الثانى فظاهر ومنها ما تمسك به فى الحاشية البهائى فقال لنا على الجواز ما وقع فى الحديث القدسى
كلكم جائع الا من اطعمته فان فيه استثناء الاكثر كما لا يخفى انتهى وفيه ضعف سندا وقصور
دلالة اذ ظاهره يعطى الاستيعاب الباطل اجماعا كما مر واجاب عنه صاحب القوانين بان الاستثناء
انه لا يقدر على الاطعام الا انا فكلكم بقى على صفة الجوع لو اراد الاطعام من غيرى فلا دلالة
فيه على مطلوبهم ثم تنافى فى هذا البيان مع ان يندرج [illegible] النقصان اولا انه بعيد من
ظاهر العبارة جدا وثانيا ان ماله الى الاستثناء المستوعب الباطل عنده ايضا وثالثا انه كذب
لعدم بقاء من لم يرد الاطعام من المطعم الحقيقى على صفة الجوع [illegible] الكون
ظاهره الاستيعاب او التأويل بوجه آخر لا يرد عليه ما مر وهو ان يقال ان المراد من الجوع
لازمه وهو الحرص والميل والشهوة الى الدنيا وفى الحديث منهومان لا يشبعان طالب
الدنيا وطالب العلم والمراد من الاطعام اطعام العلم الموجب للزهد عن الدنيا وفى الحديث فى تفسير الطعام
فى قوله سبحانه العلام فلينظر الانسان الى طعامه بالعلم وجعل التفسير التعبير انه غذاء الروح
والمعنى ح ان كلكم طالبون للدنيا ومائلون اليه الا من عرفته دنائتها وحقيقتها فانهم
زاهدون فيها ومجتنبون عن زخارفها مثل المخلصون بالسلمان ويمكن ابقاء الحديث على

صحيح

من غير لزوم الاستثناء المستوعب والمعنى كلكم جائع اى هالك من الجوع الا من اطعمته وروى انه
فى الدمشقى سبعون نبيا ماتوا جوعا ودفنوا بقبيل باب من ابواب بيت المقدس وكيف كان الباقى [illegible]
الجوع له الا [illegible] وعلى هذا فيكون الحديث على المطلوب صريح المقال وهذا مع [illegible] قد [illegible] على
صاحب القوانين فقال ما قال والمثل هذا فليتنافس المتنافسون لان المثل ما قال فانه يحط ما
اوردنا عليه من وجوه الاشكال وليس ذلك الامر بفضل ربى المتعال ومنها ما تمسك به فى
الوافية والسيد الاستاد فقال الاول لنا اصالة الجواز من غير مانع وتحقق العلاقة بين المعنى الحقيقى
العام وهو الافراد وبين الواحد والاثنين والثلثة من تلك الافراد وهى الجزئية وقال الثانى دل على
الجواز وجود المقتضى للصحة وانتفاء المانع اما من جهة الخصوص فظاهر وان كان مستقلا لان الاستثناء
وضع لمطلق الاخراج كالشرط لمطلق الاشتراط والغاية لمطلق التحديد واما من جهة العام فلتحقق الوضع
بما يصح فيه الاخراج قبل الحكم ووجود العلاقة المصححة للتجوز وهى علاقة العموم والخصوص ومنه المشابهة
والكل والجزء اى الكلى والجزئى فيما لا يصح فيه ذلك كما فى التخصيص بالمنفصل ثم قال علاقة العموم والخصوص
هى نوع مستقل من انواع العلاقة مغاير لما عداها من الانواع ومغايرتها علماء الاصول على ان التحقيق
ان العلاقة غير منحصرة فيما عد البيانيون ولا تحصر فيما ذكروه من الانواع انتهى وسياق الكلام فى تحقيق
العلائق المعتبرة وما يتعلق من المنع عن الاصل المذكور بل الاصل عدم صحة ذلك للامر بعد ان صحة الا
ستعمال من الامور التوقيفية كما ان صحة العبادة والمعاملة منها فكما ان الاصل فيهما الفساد حيث
لم يقم من الشرع دليل على الصحة فكذا الاصل فساد الاستعمال حيث لم يقم على صحته دليل لغة كما فى
موضع البحث لعدم قيام دليل على عموم الوضع بحيث يشمل محل البحث سواء قلنا بان العام بعد
التخصيص حقيقة ام مجاز اما على الاول فلعدم قيام دليل على عموم الوضع بحيث يشمل محل الفرض
واما على الثانى فالمنع من وجود علاقة معتبرة فيندفع بما مر من تصريح المعظم بالصحة وندرة المصرح
بالمنع وتقديم المثبت على النافى فذلك ذلك على صحة الاستعمال المفروض فلم يبق للاصالة عدم
الصحة فى نحو المقام اصل فتأمل واما منع وجود العلاقة المعتبرة ففيه مضافا الى ما مضى ما
اليه الاشارة وبما مر هنا مضافا الى ما مر ظهره وعن ما تعلق به بعض الافاضل المعاصرين ان القائل
[illegible] بقرب من مدلول العام من اصالة عدم الجواز التوقيفية امر اللغة وعدم ثبوت

استعمال العام في الواحد من اهل اللغة وعدم الثبوت دليل عدم الجواز ثم لا يخفى ما في قوله دعدم ثبوت الاستعمال دليل عدم الجواز فانه يدل بطلان المجازات والاوضاع النوعية يتوقف على نقل خصوصياتها من اهل اللغة وهو لا يقول بذلك **قوله** الاولى ان استعمال العام اه ذكره في العدة وبه ايضاً **قوله** لو امتنع ذلك اه حاصله انه لو امتنع تخصيص العام الى الواحد لكان علة الامتناع ذلك لزم تخصيص العام واخراجه عما وضع له الى غيره اذ لا مانع سواه كما هو المفروض ولو كانت علة الامتناع ذلك لزم امتناع كل تخصيص لوجود تلك العلة فيه والا لم تكن العلة علة والتالي باطل فالمقدم مثله حاصل الجواب محا ما ذكره المص منع كون علة الامتناع مطلق التخصيص بل هي تخصيص خاص وهو ما بعد في اللغة لغواً وينكر عرفاً اي التخصيص الذي لا يبقى معه ما يقرب من مدلول العام لما مر من ان اللغات توقيفية الثبوت من الواضع ولم يثبت منه هنا فعدم الثبوت دليل ثبوت العدم وفيه ما تقدم **قوله** هكذا اجاب العلامة في النهاية بل في التهذيب ايضاً لكن بتفاوت ما فقال الحجة بان استعماله في غير موضوعه فلا اولوية للبعض والجواب المنع من عدم الاولوية انتهى **قوله** وفيه نظر لان اقربية الاكثر اه ذكره في المنية وتبعه من تأخر عنه حاصله ان الاولوية المستفادة من اقربية الاكثر انما تفيد رجحان ارادته الى الاقل عند التعارض ان لم تكن على ارادة الاقل قرينة فيحتمل ح ارادة الاكثر وارادة الاقل وكل منهما بعد التخصيص مجاز فتعارض المجازان فلا بد من الترجيح والاولوية المذكورة توجب الحمل على الاول وهذا غير المدعى اذ هو امتناع ارادة الاقل مع خلوه عن المعارض بان تكون معه قرينة اذ وجود القرينة على مذهب من منع الاستعمال المذكور لا ينفع اذ هي مبينة للمراد من المستعمل لا انه مصححة له كما هو المدعى وما ذكره العلامة من الاولوية لا تفيد ذلك وهذا كما يقال ان ارادة الحقيقة اولى من ارادة المجاز فالحاصل ان المستدل مراده جواز استعمال العام وتخصيصه الى الاقل المراتب مع القرينة المختصة به ايضاً اذ المجاز بلا قرينة لا يجوز اتفاقاً وقد ذكرها في استدلاله الرابع وحاصل جواب المجيب ان العام لو خصص ولم يكن قرينة على انه اي مرتبة من مراتب التخصيص مراد وجب حمله على المرتبة العليا للاولوية المذكورة وفيه ان هذا لا ينفي جواز استعماله في الاقل مع القرينة كما هو مراد المجيب فما دل عليه الجواب غير

مراد وما هو المراد لم يفد الجواب غير المستفاد وايضاً ان الاولوية الثابتة للاكثر باعتبار كونه اقرب الى موضوع اللفظ معارضة بالاولوية الثابتة للاقل باعتبار رجحان ارادته وفي بها من اللفظ لكونه لان ما للموضوع لو دل الاكثر بخلاف الاكثر فانه لازم للموضوع لو خاصة وهذا نظر آخر نبه عليه في المنية فيهما نظر اما الانصاف فلانهما انما صدرا منهم من غفلة النظر في الاستدلال والجواب وعدم اصابة المراد منهما اذ المراد من عدم الاولوية والاولوية فيهما مثل ما في قوله تعم واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض اي الامر الراجح المقابل للامر الجائز مرجوح كما توهمه صاحب المنية وتبعه المص وغيره فنظروا في الجواب وغفلوا عن مرد ورد ح على الاستدلال ايضاً اذ لا مجال لانكار الاولوية بهذا المعنى الاولى فمراد المستدل اثبات صحة مادة المجاز المتنازع فيه وهو استثناء الاكثر وعراه الجوابان في افادتها ولو كان معها القرينة اذ هي تنفع بعد ثبوت صحة مادة المجاز ولم تثبت وعلى هذا يتضح سقوط ما ذكره المنية من الاعتراضين على جواب العلامة فجواب الصواب ما وضح تضاعيف الباب من صحة مادة المجاز المتنازع فيه والانصاف ان اصل الاستدلال لا يخلو عن شائبة الاعتساف لان ما ظهر انه يطلق جواز الاستعمال العام في بعض افراده كونه في البعض جزء وبعضاً من موضوع اللفظ وكون الاستعمال المجاز اعم سواء كان ذلك البعض اكثر ام مساوياً ام اقل وهذه العلة في كل فرد منه ثابتة فيلزم جواز اطلاق لفظ العام عليه نظراً الى ثبوت العلة المقدمة التي ذكرها في خلال الاستدلال بقوله وليس بعضها للافراد اولى من البعض مستند ركيك بل هي بظاهرها فاسدة منطوقها ومفهومها اما منطوقها فلانه لا مجال لانكار الاولوية ببعض افراد المجاز وهو في محل البحث استثناء الاقل كما ذكره العلامة فلا وجه كما هو ظاهر قول المستدل وليس بعض الافراد اه نطقاً واما مفهومها فلان مراد المستدل هو اللازم منه عدم منع الاولوية عن الاستعمال فيما ليس له اولوية من الافراد وعند عدم التعارض ونظر مفهوم تلك المقدمة ينافيه وكيف كان فسياق جواب العلامة وهو اظهر منطبق على جواب المص ويندفع به نظر المص عليه ايضاً **قوله** في التحقيق في الجواب حاصله ان مبنى دليل المستدل على مجازية العام في الباقي يكون استعمال العام فيه من المجاز بالاستعارة لا المرسل اذ كل مجاز لا بد فيه من العلاقة فان كانت مشابهة تسمى استعارة والا فمرسلا والعلاقة هنا ليست الا المشابهة التي لا تتحقق الا بقاء جمع يقرب من مدلول العام وستتلو عليك انواع العلائق بالتفصيل لكن

لا يخفى

على الفطن النبيل ان ما ذكره المصنف من التحقيق بالاعراض حقيق وبالانكار يليق لما فيه من الابحاث التي
انه لم يحط بها الا النظر الدقيق الاول ان لفظة اقرب في كلام العلامة من ان الاكثر اقرب الى الاقل على الوصف
مثل زيد اعقل من حمار لا التفضيل وكان المراد من الاقربية ما يقرب من العام بعد التخصيص ليرجع الى ما ذكره
المصنف من الجواب من ان العلاقة هي المشابهة لتحققها على هذا الحمل في الاكثر الباقي وفقدها في غيره ولا
ذلك امتناع الاستعمال في الاقل لعدم تحقق العلاقة المشابهة بين غاية الامر ان العلامة لم يصرح بذلك
لكن المقام معتضد مجمل بينه فيه من اشتراطها بقرار حج يقرب من مدلول العام بدل على ذلك
فلا يرد عليه نظر المصنف تبعا للبعض من ان اقربية الاكثر تقتضي رجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة
الاقل وقد مر ان وجه الغفلة البينة وان امر هو الغفلة عن المعنى المراد في كلام المستدل والمجيب
عن المعنى المراد من الاولوية في كلام المستدل والمجيب فتم واما ارجاع ما ذكره العلامة الى ما اعتبره
المصنف من ان العلاقة هي المشابهة بان يقال لعل القرب غير كاف عند العلامة في تحقق المشابهة
بل لا بد من الاقربية حتى لا يتوجه على العلامة ما اورده عليه المصنف كما صنع المدقق المحشي ففيه
اولا ما مضى من التصريح في ذلك وغيره بان الكثرة الباقية بعد التخصيص غير محدودة عند القائل
ببقائها بعده وثانيا ما سيأتي اليه الاشارة من فساد القول بعدم كفاية القرب في تحقق
المشابهة مخصوصة الثاني ان قوله قلت في جواب قوله فان قلت الخ مختل لانه انما يتم على
تقدير محل النزاع في المسئلة بالعمومات الاستغراقية وهو محض المنع بل الظاهر المصرح به
في كلام جمع شموله لما هو للعموم المجموعي نحو العشرة والجمع المعرف باللام على قول وقد صرح بذلك
السيد الخليفة مستشهدا بالكتب الاصولية فقال لا يخفى على الناظر في كتب الاصول ان موضع النزاع
في هذه المسئلة يشمل العام بمعنييه اعني المستغرق ومثل العشرة بالنسبة الى اجزائها ولهذا
مثلوا بالعشرة وامثالها والجواب المذكور لا يتمشى في المعنى الثاني انتهى وهذا هو الظاهر المصرح
في جملة من الكتب ولهذا قلنا في عنوان المبحث ان التعريف الجامع للتخصيص هو قصر اللفظ على
بعض ما يشمله لعل المصنف قائل بالتفصيل في العامين فيجوز في العام بالمعنى الثاني
الى الواحد ولا يجوز في العام بالمعنى الاول الا استثناء الاقل فمحتمل ايضا لانه غير ظاهر من كلامه
وثانيا انه خارج عما مر من التفصيلات في المسئلة فيكون حادثا خارقا للاجماع المركب واما ما اكده

الكلام فيما يكون دلالة العام على افراده تضمنية لا مطابقية فتامل

المدقق

المدقق المحشي على السيد الخليفة بما حاصله الا ان مراد السيد الايجاب الكلي المرتفع بالسلب الجزئي الحاصل من جواب
المصنف على ما افاده السيد الخليفة فضعيف اولا لانه خلاف الظاهر من الجواب وثانيا ان علاقة المشابهة يمكن
تحققها في القسم الثاني من العام ايضا وعلاقة الكل والجزء في القسم الاول ايضا كما سيأتي بيانه غاية الامر
اجتماع العلاقتين في مجاز واحد ولا ضير في ذلك والثالث ان انتفاء علاقة المشابهة في صورة اخراج
اكثر الافراد من العام مسلم على كلام بل فاسد بلا كلام فان الكثرة التي هي العلاقة المشابهة بين المعنى
الحقيقي والمجازي متحققة في كثير من صور استثناء الاكثر فليكن الاستثناء في تلك الصور صحيحا عند المصنف
ومن قال بمقالته ولا يقولون بذلك واما القول بان المعتبر في المشابهة هي الكثرة مضافا الى انه مستلزم
لعدم صحة استثناء زيد من واحد ولا يجوز به الخصم فيكذبه التتبع وتصريح اهل المعاني وتصريح
اجزائه اما انا اولا فبغار الاكثر لتحقق علاقة المشابهة الاكثرية الحقيقية بمعنى انه لا يكون بعد المعنى الحقيقي
اكثر منه ولا يلزم من ذلك كون الاقل الخارج الاقل الحقيقي اما ارادة بالاكثر ما الاقل بمعناها الاضافي والعرفي
والاول يختل بورود ما مر عليه من الابحاث الثلثة وكذا الثاني لاستلزامه صحة استثناء الاكثر في كثير من
الصور ولا يقولون بها فيه والتمسك بعدم القول بالفصل اشتراك الورود فتم والرابع ان دعواه كغيره
انتفاء العلاقة الكلية والجزئية على تقدير كون مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد في غاية الفساد لان العام
على تقدير المذكور يدل على المجموع المركب بالمطابقة كما في الكل المجموعي لكن الهيئة المركبة هنا تخالف الهيئة المركبة
في الكل المجموعي والدليل على ذلك ان العام المستغرق يدل على كل فرد من افراده جزما والمجموع ان تكون بالمطابقة
والاول لا يلزم ان يكون كل فرد من افراده مما وضع له لفظ العام وهو فاسد بلا كلام اذ لفظ العام
يكون من الالفاظ المشتركة والمنكرة للمعنى ولم يقل به احد ولا يجوز ايضا ان تكون بالالتزام اذ ليس كل فرد
من افراده امرا خارجا عن الموضوع له لازما له قطعا فاذا لم يكن هذا ولا ذاك وجب ان تكون بالتضمن
اذ لا رابع للدلالات اللفظية الوضعية اتفاقا وممن صرح بكون دلالة العام تضمنية هو صاحب المنية في
هذا البحث وفي بحث المبين ايضا وبعض الاجلاء المعاصرين وظني انه مختار المصنف ايضا وكيف كان
فهو من الامور الغنية عن البيان ولا تتضمن لا يكون الا اذا كان المعنى المطابقي مركبا فلزم من ذلك كون المعنى
العام الاستغراقي مركبا كالمجموعي وعلى هذا صحت دعوى تحقق العلاقة الجزئية والكلية بين العام المستغرق
وجزئيا به وسيأتي لهذا المطلب زيادة بيان في الفصل الاتي المعقود لبيان ان العام المخصوص مجاز في الباقي

المستعمل فيه فان للمشترك دون قال بعقالته من كونه دلالة العام على الافراد بالمطابقة لا يمكن لهم القول بذلك فليس هذا الا التقليع في كلامهم زيد في اكرامهم واما على ما اخترنا من كون دلالته عليها بالتضمن فلا يرد علينا الاشكال لذا اخترنا والمجازية هنالك لانه من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء ولا ريب في جوازه فتنبه وبذلك يتم ما ذكره المدقق المحشي من ان علاقة الجزء والكل انما هي في العام والخاص المنطقيين لا في العام الاصولي كما هو محل البحث هذا مع ان القول بجزئية الوحدة للموضوع له يكذب ما اسلفنا من كلام من حصر تلك العلاقة في العام المنطقي اذ من البديهي ان من قال بجزئية الوحدة لم يقل بها اذا كان عاما منطقيا بل مطلقا كما هو صريح المشترك والخاص من ان قوله وذلك هو المعنى بقولهم من تقارجع بقرب غريب لما عرفت سابقا من ان ذلك عند القائلين به غير جيد وفهم والسادس ان ما ادعاه من الحصر في قوله وانما هو علاقة المشابهة ثم ايضا الجواز ان يكون العلاقة علاقة العموم والخصوص وكونها من جملة العلائق في كلام علماء الاصول والبيان منصوص بل ادعى بعض الاعيان الاتفاق على ذلك قال والظاهر انه كونها علاقة اتفاقي وما يرى من الخلاف في كلام بعضهم كالفاضل الكاظمي في شرح بدء حيث نسب كون العلائق خمسة وعشرين ومن جملتها العموم والخصوص الى المشهور وشيخنا البهائي في حاشيته بدء نسب الى القدماء فهو ناظر الى اختلاف العبارات من حيث الايجاز والاطناب فبعضهم كالحاجبي والآمدي ردها الى اثنين وبعضهم الى خمسة وبعضهم الى اثني عشر وكل ذلك اختلاف في اللفظ والا فلا اختلاف انتهى واذا ثبت كون علاقة الخصوص والعموم من جملة العلائق المعتبرة كان استعمال الاكثر اقوى من العكس بوجود العلاقة في الاصل على الوجه الاتم بخلاف العكس فانها فيه اضافية فتدبر واما ما اورد عليه بعض الاجلة من انا نطالب بمثل هذا الاستعمال في الكلام الفصيح ليظهر تجويز الواضع لنوع هذه العلاقة والتمثيل بمثل اطلاق العلماء على زيد كلام بعض الافاضل لبعض تلامذته من اطلق العالمة على كل عالم لاتصافه بجميع مراتب علومهم مع انه غير محل البحث لم يستعمل العام في الواحد بل جعل الواحد عاما واطلق لفظه عليه فغير مضر فان الى ما مر ان علاقة العموم والخصوص قد صرحت عدت من جملة العلاقات كما مر اليه الاشارة وتحقق كثير من افرادها النعم لو قلنا باشتراط النقلية احاد المجاز لاتجه ما ذكره المورد ولكنه خلاف التحقيق وما عليه المعظم كما تقدم وستتكلم هنا مع ان بناء المورد لو كان على ما ذكرنا لكان له ان يتمسك بفقد

الاستعمال لا لفقد العلاقة فافهم وبما حررنا ههنا يندفع ايضا ما ذكره المدقق المحشي من ان علاقة العموم والخصوص خاصة بالعام المنطقي ويمكن به مفادا الى ما سيأتي في باب تعارض العام والخاص من ارجاعهم العام الى الخاص معللين بان الخاص قطعي الدلالة والعام ظنيها وجعل الخاص والعام في كلامهم هذا منطقيين فاسد جدا والسابع انه ذكر في اول كلامه اختصاص العلاقة بالاكثر واتفاقها في غيره وذكر في اخر كلامه ان العلاقة هي الكثرة واصلها على الاطلاق منه بدا اذا عرفت هذا فاعلم ان علائق المجاز كثيرة تظهر بالاستقراء وهي كثيرة منها اطلاق السبب على المسبب على المحصول ان الاسباب اربعة القابل والصورة والفاعل والغاية مثال الاول سال الوادي ومثال الثاني استعمال لفظ اليد في القدرة في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومثال الثالث تسمية السحاب بالمطر ومثال الرابع تسمية العنب بالخمر في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا ومنها اطلاق المسبب على السبب عكس الاول كتسمية المرض الشديد بالموت اذا دار الامر بين هذا وما قبله فعن العلامة في النهاية والبيضاوي ان ما قبله اولى بالترجيح لان السبب الحقيقي يدل على المسبب المعين لانه ولا عكس اذ المسبب لا يقتضي الا ثبات السبب المعين بل سببا ما وقيل هذا اولى لان وجود المسبب بدون السبب ممتنع فالسبب لازم ولا عكس لجواز تخلف المسبب معا ولى الاسباب الكسب الغائي لتكون العلاقة فيه اذ العلة الغائية علة للعلة في الذهن لانها الباعثة للفاعل على الفعل ومعلول في الخارج فوجد فيه العلاقتان ومنها اطلاق الشيء على شبهه والمشابهة اما في الصفة كما في رأيت اسدا يرمي او في الشكل كما في استعمال الانسان في الصورة المنقوشة او الخشب المنحوت على شكله وهذا القسم يسمى بالمستعار وعن الغزالي ومنهم من قال ان كل مجاز مستعار ومنها اطلاق الجزء على الكل كما في قولك فلان يملك الف رأس من الغنم اي القطعة الغنم ومنها العكس كما في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم اي انامله وهذا كما قيل ايع لاستلزام الكل الجزء من غير عكس ومنها اطلاق الشيء على ما يؤول اليه كما في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون ومنها اطلاقه على ما كان نحو واتوا اليتامى اموالهم اي الذين كانوا ايتاما ومنها المجاورة كاطلاق الراوية الموضوعة للبعير على ظرف الماء المحمول عليه ومنها اطلاق الشيء القدر المشترك على احد جزئياته كاطلاق الانسان على خصوص زيد ومنها عكس ذلك كما اذا اطلق زيد واريد منه الانسانية المطلقة ومنها اطلاق المصدر على اسم المفعول نحو خلق الله اي مخلوقه ومنها اطلاقه على اسم الفاعل نحو زيد عدل اي عادل ومنها اطلاق الفاعل على المصدر نحو

٤٢

ثم قاما اى قياما ومنها اطلاق اسم الفاعل على المفعول على المصدر نحو بايكم المفتون اى الفتنة ومنها
اطلاق العام على الخاص كما في اطلاق العلماء على زيد ومنها عكسه نحو وحسن اولئك رفيقا اى رفقاء وهذا
اولى من عكسه لان الخاص يستلزم العام ولا عكس ومنها اطلاق المحل على الحال كما في اطلاق المجلس على اهله
ومنها عكسه نحو ففي رحمة الله اى في الجنة ومنها اطلاق آلة الشيء عليه كما في قوله تعالى واجعل لي لسان صدق
اى ذكرا حسنا ومنها اطلاق المبدل على البدل كما في قوله فلان اكل الدم اى الدية ومنها اطلاق
الملزوم على اللازم كاطلاق النطق على الدلالة ومنها عكسه كما يقال فلان شد الازار اى اعتزل
عن النساء ومنها اطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول نحو من ماء دافق اى مدفوق ومنها عكسه
نحو حجابا مستورا اى ساترا ومنها اطلاق النكرة وارادة العموم منها كما في قوله علمت نفس اى كل
نفس ومنها اطلاق المعرف باللام وارادة النكرة منها نحو ادخلوا الباب اى بابا وكل هذه
العلائق ذكرها بعض الافاضل وذكر العلامة منها احدى عشرة وغيره اقل واكثر كما روي عن
الصفي الدين الهندي الذي حصر انواعها احدى وثلثون والمستفاد من كلام السيد
انه لا انحصار فيما ذكروه من الانواع فانهم عرفوا العلاقة بانها اتصال ما للمعنى المستعمل فيه
بالمعنى الموضوع له وهو غير محصور ولذا ترى ان الاصوليين وارباب البيان لم يتفقوا
بها على حد مضبوط ولا على عدد معلوم فان اللاحق منهم يزيد على الاول بحسب استقرائه وتتبعه
حتى حكي عن الصفي الدين الهندي انه قال الذي يحضرنا آه انتهى كلامه بهي برهانه وهو سيد
الكلام قوله استعارة عن العظمة آه هكذا عبارة المصنف فكان الاستعارة هنا استعارة
للكناية والا فالمناسب للعظمة بدل قوله عن العظمة آه وكيف كان فلم يبق معنى العموم بحاله
لان الاية اصلا لا بجميع الافراد ولا ببعضها فليس من باب ذكر العام وارادة الخاص بل هو من
باب قول الشاعر وننكر ان شئنا على الناس قولهم ولا ينكرون القول حين نقول وفيه
تامل اذ لفظ نحن وانا وانا من الفاظ العموم وقد استعمل في الواحد مجازا وهو جائز اجماعا
كما صرح في عنوان المبحث ولو كان هذا تجوزا ذاتا وبالوضع لما كان لانعقاد الاجماع على جوازه
وجه وما صار بالاجماع حسنا اذ الفاسد بالذات لا يمكن اصلاحه ولا يصلح العطار ما افسد
الدهر وبالجملة فنظام ما ذكره المص من الاحتمالات وغيره فانه من باب التنبيه لقصد التعظيم

فكأنه

فكأنه لاجتماعه جميع الصفات الكاملة الحاصلة لغيره بتمامه وصف الجماعة صار بمنزلة العام لا يمنع ما ذكرنا من
التخصيص غاية الامر تطرق الاحتمالات في الاية ولعل اظهرها التخصيص للغلبة ولو سلم تساويها فما اللازم التوقف
لا الجزم بانه ليس من التعميم والتخصيص في شيء كما صنع المص وغيره من المحشين نعم حذا قوله على تقدير ثبوته
اى ثبوت اتفاق المفسرين فيه اشارة الى منع ذلك وهو كذلك لانه نقل عن بعض المفسرين انه ركبان من عبد
قيس يريدون المدينة للميرة فشرط لهم ابو سفيان حمل بعير من زبيب ان ثبطوا المسلمين والمراد
من الناس هؤلاء الركبان وبالجملة فنقل الاتفاق على كون المراد من الناس نعيم ابن مسعود كما
كما يظهر من المراجعة الى التفاسير الخاصة والعامة وقد نقل في مجمع البيان في المراد من الناس الاول
اقوال الثلثة احدها انهم الركب من عبد قيس كما مر هذا قول ابن عباس وابن اسحق وثانيها انه
نعيم ابن مسعود الاشجعي كما ياتي قصته وهو قول الصادقين ع وثالثها انهم المنافقون كما عن
السدي فاين الاجماع هذا لكن هذا التفسير لما كان مرويا عن الصادقين كما صرح به الشيخان الجليلان
بلى الطبرسي والطوسي في مجمع البيان والتبيان فالحسم بمنع الاتفاق مادة الاستدلال بل بعد ملاحظة
التفسير المروي يكون الاية تام الدلالة على ما عليه المعظم من جواز استثناء الاكثر كما مر بل التفسير انه الاظهر
ايضا لك كما لا يخفى ومن هنا ينقدح وهن ما استظهره بعض الاجلة من ان المراد بقوله المجيب ان
في الآية الناس ليس بعام بل المعهود والمعهود ليس بعام وهو جمع اذ استعمال ما وضع للعموم في المعهود
لو كان جمع مجاز تخصيصا يغني كما هو ظاهر من تعريف التخصيص ومعلوم الا على القول بالاشتراك كما
ذهب اليه المصنف وللتحقيق المحقق وبعض من عاصرهم نقول ان البحث في تخصيص العام والناس
هنا المعهود ويرد عليه انه صرف اللفظ عما هو له العموم الى هذا المعهود يعني المقصود فيكون
مجاز التخصيص الخارج عنه الاكثر والقرينة هي العهدية والعلاقة اما العموم والخصوص او الجزئية
والكلية او المشابهة على التفسير الاول والاخير نعم الحكم المعلق عليه مقصور على المعهود اي كان كما
في كل تخصيص فان الحكم المعلق على العام مقصور على الباقي بعده وهذا لا ينافي كون الاستعمال
مجازا باعتبار وجه التخصيص ولعل وجه الاشتباه للمحشي مع كونه من المهرة هو حصر الحكم على المعهود
وغفلوا عن وجه الاستعمال مجازا فافهم قوله بل المعهود آه وهو نعيم ابن مسعود الاشجعي
مار وقال انا ابا سفيان لما خرج الى ميعاد رسول الله ص منصرفه عن احد وقع الله في قلبه

الوجب فاواد الرجوع وخاف ان يكون ذلك عارا عليه في نظر الناس فيكون سبيل المراة اهلا الاكلام
فاراد نشيط رسالة عن الحرب بالهزيمة والتخويف حتى يتقاعد عن الحرب فذهب بجمعهم اللئيم
الى النبي الكريم واصحابه وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فنزل جبريل واتى الاية نعم
قوله وقد يتوقف هذا الجواب الخ من خاصة المصنف وما قبله من الجواب ذكره العضدي
ايضا حاصله ان كون المراد من الناس الذي هو اسم جمع معرف باللام الواحد محل توقف لعدم
ثبوت صحة اطلاق الناس على واحد ولو على سبيل العهد والفرق بين الجوابين ان في الاول تسليم
كون المراد من الناس الواحد وهو نعيم بن مسعود وفي الثاني عدم تسليم ذلك وكيف كان ففيه
نظر من وجوه اولا ما مر من انه مستلزم للمطلوب على عين هذا التقرير ثانيا انه لو اراد الرد على الجواب
لو رد عليه ما نبه عليه المدقق المحشي من ان عدم ثبوت صحة الاطلاق لا يضر بالجواب لان مبناه على
احتمال كون الناس للعهد لا على الجزم بصحته وعدم احتمال الصحة لا ينافيه ورابعا انه لا وجه للتوقف
بعد كون هذا التفسير من الامامين واما ما ذكره صاحب الحقائق اخذا من المدقق المحشي من ان الصواب
في الجواب ان يقال انه ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه فان نعيم ابن مسعود لما اخبر عن لسان
ابي سفيان واصحابه وتكلم بمقتضى مقاصدهم فكانهم قالوه ففيه اولا انه لا ينافي مطلوبنا من جواز
اخراج الاكثر كما في هذه الاية فانه عبر عن ابن مسعود ولو من باب التشبيه كما ذكره باللفظ
العام وهو الناس فالباقي بالنسبة الى الخارج كالقطرة الى البحر وثانيا ان التشبيه لا يجوز
الا بعلاقة المشابهة وهي هنا غير متحققة على مذهب من يقول بعدم جواز اخراج الاكثر كما
مر وثالثا انه لا داعي الى ما قاله المدقق المحشي من ان الاية من قبيل ارادة الجنس من المعرف باللام
نحو فلان يركب الخيل ويحب النساء وقتلته الملائكة وفلان يركب الخيل فافهم **قوله** والامر عندنا سهل اه وفي الحاشية المنسوبة
اليه قال ان هذا اشارة الى ان اتفاق المفسرين انما نقل بخبر الواحد عن العدل فلا يثبت به
حكم وقد عرفت ما فيه انفا من كونه مرويا عن الصادقين ع فلا يلزم من عدم ثبوت التفسير
المزبور بالاتفاق المذكور عدم ثبوته بدليل اخر من الخبر كما مر وايضا يرد عليه ما مر من انه يجمع
تفاسير الناس الذي مر اليه الاشارة يثبت مذهب المعظم من جواز استثناء الاكثر ولا يمكن
الحمل الصحيح للاية الى استثناء الاقل وبقاء الاكثر بان كان المراد من الناس اكثرهم وهو ظاهر

والقول بان جواب المصنف الثاني دالا عنده مجملة كما ترى ثم لا يخفى عليك ان الناس الثاني في الاية عبارة
عن ابي سفيان واصحابه وذلك اقل من المخرج فيتم المطلوب بالناس الثاني ايضا وانما قيدنا بالاول تبعا لظ
عد الفاضل وصريح بعضهم **قوله** وحاصل الامر اه اشار الى هذا المصنف ايضا ونقل ابن المصنف عنه ان
المقصود من حاصل الامر انه لما كان المقرر ان المقصود بالعهد الذهني هو الماهية مع فرد ما غير معين
وبالخارجي هو الماهية مع فرد معين وفي المثال المذكور ليس المراد فردا معينا مشخصا ليكون عهدا خارجيا
محضا ولا فردا مبهما ليكون عهدا ذهنيا محضا بل المراد به العهد الخارجي الملحق بالعهد الذهني فلذا جعلها
قسمين ما بهام احد ذلك لا يخرج كلا منهما عن العهدية ووجه الاحتياج الى هذا التقرير ان الفرض
هنا ليس هو الاعلام بانه اكل الخبز المعين او الفرد المتشخص منه بل انه اكل خبزا ما بحيث اقل ما يطلق ويصدق عليه بل الغرض انه اكل مقدارا ما من بين معهودات فهو من حيث كونه مقدارا معلوما للعهد
الخارجي لكن لما كان مبهما بين معلومات اشبه الذهني ومثله لا يخرج عن ذلك انتهى وفيه
اولا المنافرة بين هذا وبين قول المصنف انه الملحق بالاسم المعرف بلام العهد الذي هو قسم من تعريف
الجنس اه ووجه المنافرة ان الجنس ما هو جنس غير معتبر فيه الفرد اصلا وثانيا انه قد سبق منه الحكم
بان ال التعريفية مشتركة بين المعاني الاربعة المعهودة ومقتضاه كون المعرف بلام العهد الذهني
قسيما لتعريف الجنس فهذا جعله قسما منه فتم وثالثا ان ما ذكره المصنف لا يدفع القول بكون المعرف
باللام مفيدا للعموم وضعا ورابعا ان ما ذكره عن ابنه حاصله انه حمل اللام في الخبز والماء
على العهد الذهني بجواز التعدد الحقيقة وانت خبير بان المفرد المعرف باللام عند المصنف مشترك بين المعاني
الاربعة المذكورة والحمل على احد المعاني الحقيقية في المثالين متعذر لقيام القرينة على ذلك وهذه
القرينة صارفة محضة غير معينة للمعنى المراد المجازي فبعد تعذر المصير الى احدى تلك الحقائق لا بد
من ارتكاب التجوز في احدها فلو كان وجوهه متساويا في الكل لزم الاجمال والتوقف والا وجب الاخذ
بالراجح ولا ريب في حصول الرجحان للجنسية والاستغراق بل الحمل على الجنسية وارادة الفرد لا يستلزم
التجوز كما سنشير اليه على ان الاجمال لا يضرنا اذ من يقول بجواز التعبير عن الاقل بلفظ عام يقول به مطلقا
سواء كان المعنى المجازي وهو الاقل مبينا ام مجملا ومن منعه كذلك كما هو مقتضى دليل المجوز والمانع منعه ع
واما الجواب عن هذا الدليل على ما صرنا اليه من عدم كون المفرد المعرف باللام مفيدا للعموم وضعا

فعلوم ان الدليل استعماله في بعض افراد الماهية من التخصيص في شيء كما هو ظ بل يحتمل الحقيقة والمجاز بالوجهين
الذين مر اليه ذكرهما الاشارة مرارا والحاصل ان المفرد المعرف باللام لما كان عندنا حقيقة في الجنس
وهو غير العموم فيكون المثال من موضع البحث خارجا ولو قيل بعمومه واريد منه العموم اعتبارا لدخل
في موضع البحث وصح التخصيص عندنا الى الاقل كما مر فتدبر **قوله** من حيث هو جمع اه اي لامن حيث
كونه معرفا مما يفيد العموم كالجمع المعرف باللام والمضاف **قوله** ولم يقم دليل على تلازم حكمهما
اي تلازم الحكم حكم الجمع من حيث هو جمع والعام ولو كان هو الجمع بالحيثية المعروضة فلو ثبت جواز التخصيص
في الجمع الى ثلثة او الى اثنين باعتبار الحيثية الاولى بناء على ان اقل الجمع ثلثة او اثنان لا يلزم ذلك
في العام لانه اعم من صيغ الجمع اذ ربما يكون شيء عام غير جمع نحو كل ومن وغيرهما ولو لوحظ الجمع
من حيث هو جمع والعام من حيث هو عام لكان بينهما عموم من وجه على الظ او تباين كلي لما قالوا
من ان اله يبطل معنى الجمعية وان مدلول العام كل الافراد ومدلول الجمع كك وكيف كان فبينهما غيرية
فعلى هذا لو ثبت ان اقل الجمع ثلثة او اثنان وجواز تخصيصه اليهما لم يلزم منه جواز تخصيص العام
اليهما لما عرفت من ان العام اعم وثبوتنا التخصيص المذكور في الخاص الذي هو الجمع لا يستلزم ثبوته
في الاعم والقياس بط هذا اذا كان يجوز التخصيص اليهما استنادا الى ان اقل الجمع احدهما متحد انه لم
انه لم يكن يجوز التخصيص العام الى الواحد واما اذا كان يجوز الى اليه كما هو مختار المعظم وقد تقدم
فلا يتجه عليه ما ذكره المص من اعتبار الحيثيتين في الجمع وعدم تلازم حكمهما لان مراد المجوز في ان
الثلثة او الاثنين واحد من احاد الجمع كما ان العالم واحد من احاد العلماء وكما ان التخصيص في العام
يجوز الى الواحد فكذا يجوز في الجمع الى الواحد وهو الثلثة والاثنان ولعل هذا اقرب
لما مر من ان محل النزاع عام ويكون هذا المجوز من المعظم الحاقا للشكوك بالغالب لا عن هذا
انما هو مبني تبعا لما اشتهر في الكتب الاصولية والا فغير نظر اه لان قوله كغيره كما ترهم حصلوا
اه جواز التخصيص الى الثلثة والاثنين من جاه لا اصل له لما عرفت من ان جوازه الى الاثنين انما هو قول
العضدي على تفصيل مضى ذكره وبعده شيخنا البهائي وهما لا يقولان بان اقل الجمع اثنان فكيف
يصح ان ينسب اليهما الفرقة المذكورة ما القائل بان اقله اثنان هو الغزالي وابو بكر القاضي ومالك
وهم نظرا الى ظ عبارة المص حيث قال وذهب الاكثر الى منتهيا جمع يقرب من مدلول العام

من الاكثر

من الاكثر واما على ما حققنا من ان الاكثر والمعظم على جواز التخصيص الى واحد فلهم منهم فاين الفرقة
المذكورة لو صح ففا ها الصحة نسبتها اليه وكيف كان فالامر عندنا سهل لما مر من عموم محل
النزاع للجموع ايضا ومن الادلة الدالة على جواز التخصيص الى واحد فالى ثلثة واثنين بطريق اولى
فيرد على هؤلاء المجوزين اليهما الاغير ما درج على شرطهما جمع يقرب من العام من الكلام
ثانيا ان قوله هذا اذا كان يجوز التخصيص الى خوله يتجه غير متجه لانه كلام تخميني كما هو ظ مما مر
ثم ان الظ ان جواب المص مبني على التنزل والتسامح مع المستدل والا فقد عرفت سابقا فساد
كون اقل الجمع اثنين كما صرح به المص ايضا **قوله** واذا خص العام واريد به الباقي فهو مجاز
مطلقا اه اعلم ان الكلام في المسئلة يقع في مقامات الاول في الاقوال والثاني في الترجيح والثالث في دفع
التنافي في الاستثناء والرابع في ان الكلام في المسئلة خلص بمن قال بان للعموم صيغة تخصه والخامس
في الثمرة والسادس في تحرير محل النزاع والسابع في الدال على المجاز ونقتصر على ذلك في تضاعيف
الكلام بعون الله العلام فنقول قوله فهو مجاز مطلقا اه اي سواء كان الباقي منحصرا ام لا وكان المخصص مستقلا
ام لا بقرينة ما سياتي من التفصيل ثم لا يخفى عليك انه لا حاجة الى قوله واريد به الباقي بل هو مضر
اذ ارادة الباقي لا يستلزم استعمال لفظ العام فيه كما سياتي اليه الاشارة وح فلا يترتب عليه قوله
فهو مجاز والا لزم وجود المجاز مع عدم الاستعمال وهو بط بلا اشكال فالاولى ان يقول وفي بقية العام
المخصوص هل هو مجاز ام لا اه ولم ار مثل عبارة المص لغيره وكيف كان ففي صحبة منطوقها ومفهومها
ام العيب المنطوقي فقد تقدم واما المفهومي فظ ويمكن ان يريد به الاضراب عن القولين الاخرين في فتامل
المجاز احدهما ان الدال على المعنى المجازي هو الهيئة التركيبية بمعنى ان الدال على الرجل الشجاع هو
مجموع رايت اسدا يرمي فيكون القرينة على هذا القول شطرا للدال لا شرطا له بل يكون المعنى المجازي
على هذا معنى حقيقيا وثانيهما ان الدال هو على هذه القرينة بشرط انضمامها الى اللفظ الموضوع
كالاسد وثالث الاقوال في الدال على المعنى المجازي هو ظ الثاني كما ذكره المص فيكون القرينة على هذا شرطا
لا شطرا كما في القول الاول ولا اصلا كما في الثاني وهذا وان كان صحيحا في الواقع الا انه بعيد عن المقام
ثم ان بعض اهل العصر جعل محل النزاع في المسئلة حرية بان لفظ العام في هذا التركيب في الكلام
الذي خص فيه هل هو استعمال في معنى مجازي او لا وقال ان بعض من قال بالحقيقة يدعي كونه

نعم الغزالي جوز التخصيص
الى ثلثة والفرق بينهم

٥٥

نفس العام حقيقة فاذا هو محل النزاع بامر صحيح ورود القول الاقوال عليه واستظهار ان ما فيه تفصيل

من اقوال المسئلة بويد ون كونه مجموع التركيب حقيقة في ارادة الباقي فلا يكون العام بنفسه عندهم حقيقة

ولا مجازا انتهى ملخصا والحق ان تعيين محل النزاع وتحريره في المسئلة يتوقف على ملاحظة ادلة الاقوال

فيها وهي مختلفة المفاد جدا فلا بد من التامل فيها قوله وكثير من اهل الخلاف ذكره حكاه في المنتهى والاحكام عن

جماعة من الاشاعرة وكثير من المعتزلة وطائفة من الحنفية قوله وقال قوم انه حقيقة مطلقا اه والقايل

به الحنابلة ومعنى الاطلاق هنا ما مر انفا قوله وقيل حقيقة ان كان الباقي اه والقايل به ابو بكر الرازي

قوله وذهب اخرون الى كونه حقيقة ان خص اه والقايل به العلامة في يب وابو الحسين واتباعه

قوله وقد من شرط او صفة اه بيان للمخصص الغير المستقل بنفسه مثال الشرط اكرم بني تميم ان كانوا طوالا

ومثال الصفة اكرم الرجال الطوال ومثال الاستثناء اكرم الرجال الا الطوال ومثال الغاية اكرم العلماء

الى ان يفسقوا ثم المراد بالاستقلال النفسي وعدم الاستقلال انما هو بحسب الدلالة ووجه كون هذه

المذكورات غير مستقلة احتياج كل واحد منها الى غيره فالشرط الى المشروط والصفة الى الموصوف والاستثناء

الى المستثنى منه والغاية الى المغيا قوله او عقل اه والمراد بالعقل ما عدا السمع فيندرج فيه الحس

نحو قوله تعالى حكاية عن الهدهد عن بلقيس واوتيت من كل شيء قيل في هذا مذاهب اه ومنها انه

حقيقة ان خص بشرط او استثناء لا بصفة وغيرها ومنها انه حقيقة ان خص بلفظي متصل او منفصل

ومنها انه حقيقة في تناوله ومجاز في الاقتصار عليه فقد تلخص في المسئلة تسعة واصولها ثلثة المجاز اقوال

كيف كان المخصص والحقيقة كك والحقيقة في حال دون حال المعبر عنها بالتفصيل المنحل الى خمسة

وكيف كان فالمعول عليها هو الاول وقد قال المنتهى لنا وجوه الاول ما ذكره المص حاصل ان اللفظ

حقيقة في الكل فلو اطلق على الباقي فقط كان مجازا فيه والا لزم الاشتراك بين الكل والباقي واللازم

باطل والملازمة ظاهرة من كلام المص واما بطلان اللازم فلامرين احدهما ما اشار اليه المص بقوله

وبيان انتفاء اللازم ان الفرض وقع في مثله وسياتي بيانه وثانيهما لان كونه حقيقة في الباقي

اما باعتبار انه موضوع له ايض او باعتبار انه عين الكل او باعتبار انه يصدق عليه الكل والاربع

ظاهر والاجزاء باطلان اما الاول منهما فلان المفهوم من البعض الباقي مخالف للمفهوم من الكل

كما هو ظاهر وصرح به المص وكيف يصح ان يقال انه عين الكل واما الثاني فلان مفهوم الكل لا يصدق

على البعض

على البعض ولو سلم ذلك لم يلزم منه كونه حقيقة فانهم منعقين الاول فيلزم الاشتراك ولا يقول به الخصوم

كما هو مما مضى دباقي معلوم هذا على المختار من كون دلالة العام على مثاله دلالة تضمنية كما مر اليه الاشارة ولنا

واما على القول بانها عليها مطابقية فلا محيص له عن الاشتراك فيلزم على ارباب هذا القول كونه استعمال العام

في الباقي بعد التخصيص حقيقة والظ انهم لا يقولون بذلك واما ما قاله السيد الخليفة تبعا للعضد من ان هذا

الدليل لا يتم لو كان لفظ العام مستعملا في الباقي اما لو كان مستعملا في العموم وارادة الباقي طرات بعد

التخصيص بعد ان الاسناد وقع الى الباقي بعد اخراج البعض من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز

فلا يتم الدليل بالتخليل اما اولا فلا نرجع الى الظ لوجهين احدهما التلازم العرفي الغالبي بين الاستعمال

والارادة وايراد المورد يوجب الانفكاك وهو خلاف الظ وثانيهما انه يرجع ايراده الى التخصيص

الموضوعي وهو بالنسبة الى التخصيص الحكمي نادر جدا فافهم وثانيا فلان ما ذكره نظيرها ذكره

العلامة لدفع التناقض في الاستثناء فقال ان المراد من العشرة مثلا في قوله له علي عشرة الا ثلثة

هو معناها الحقيقي فاخرج الثلثة بحرف الاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي اعني السبعة والتقدير

ان العشرة المخرجة منها ثلثة له علي فليس في الكلام الا اسناد واحد فلا تناقض ولخناره اكثر

من تاخر والاكثر منهم السكاكي في المفتاح على ان المراد من العشرة الا ثلثة اسم هو السبعة وحرف

الاستثناء قرينة المجاز وعن القاضي ابي بكر ان مجموع العشرة الا ثلثة اسم للسبعة كلفظ السبعة

فللسبعة اسمان احدهما مفرد والاخر مركب والاقوال في دفع هذا الاشكال منحصرة في هذه

الثلثة والاوسط وسط لبطلان الاول والثالث اما الاول فلعدم ملائمته لما هو الحق من كون

الاستثناء من النفي اثباتا وعلى هذا لا يلزم في ذمة من قال ليس له علي شيء الا ثلثة شيء لان الثلثة

مخرجة عن الشيء قبل اسناد النفي اليه فهو في حكم المسكوت عنه اذ حاصل الكلام على هذا ان الشيء

المخرج منه ثلثة ليس له علي فلا يلزم على القايل شيء ولا ريب في بطلانه واما بطلان الثالث فلما

الى انه مستلزم للاشتراك المخالف للاصل فقط بما مر في بطلان الاول ثم وسياتي لهذا مزيد البيان

البيان واما ما في اخر كلام السيد المذكور من الفرق بين المخصص المستقل وغير المستقل وانه في الاول

لا يتم في الثاني فظاهره التسليم لتمامية الدليل في الاول وعدمه في الثاني ففيه ان الظ انه اشتبه عليه

الامر في وضع الواضع ووضع المتكلم والمستعمل وليس الكلام في الواضع انه ماذا وضع بل في ما وضع المتكلم وقرينه

كلام مع العضد و الشريف

بل ينعكس الامر بناء على حصر الايراد نظرا الى غلبة التخصيص

الكلام في دفع التناقض في الاستثناء

هل هو تصرف في معنى لفظ العام واحال العلم بعد التصرف الى القرينة او تصرف في الحكم واحال العلم بما به التصرف
ويسمى الاول بالتخصيص الموضوعي والثاني بالحكمي وانت خبير بعدم تفاوت الحال فيما ذكرنا من الوجهين بين
كون التخصيص المخصص مستقلا او غير مستقل لان ما ذكرنا من الوجهين ات في كل منهما فالتفرقة بينهما بما لادخل
له بل الثاني هو المتعين لما مر من غلبته وغيرها فافهم والثاني انه لو كان حقيقة في الباقي لزم ان يكون كل
مجاز حقيقة والتالي باطل بيان الملازمة ان الحكم بكون العام المخصوص حقيقة في الباقي انما هو لظهور
فيه بالقرينة وانه كان ظاهرا عنها كما هو في العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازي كك واما منع
بطلان التالي متمسكا بما مر من شطرية القرينة الهيئة التركيبية الدالة على المعنى المجازي فلا يصح في
كون كل مجاز حقيقة بهذا المعنى ففيه مضافا الى ما قدمنا ان الحقيقة مسبوقة بالوضع ولا وضع
في المركبات اصلا لا شخصيا ولا قانونيا اما الاول فظ واما الثاني فلان الوضع كما صرح به هو
التخصيص والتعيين المنتفي في المجازات الا على القول بسماعيتها المزيف فيما سبق واما ما اشتهر من انه
وضع المجازات قانوني ففيه تسامح والمراد انها من سنخ الواضع الحاصل بالاستقراء نظير الاحكام المتفق عليها
في الفروع فتم والثالث النهرة وهي في هذا المقام كافية **قوله** وان الفرض وقع في مسئلة اه اي فيما
لا يكون مشتركا بين العموم والخصوص وكلام المصنف مع من قال ان لفظ العام حقيقة في العموم وحده ويقول
انه بعد التخصيص حقيقة في الباقي فلا يرد عليه ان هذا الاستدلال لا يرد على من قال باشتراك اللفظ
بين العموم والخصوص ومن قال بانها للخصوص وحده ولذا قلنا في العنوان بان هذا النزاع خاص بمن
قال بان للعموم صيغة مختصة ومن المعلوم ان ذينك القولين خارجان عنه اما الاول فظ واما الثاني
فلما عرفنا ان الوضع عنده اما من باب الوضع العام والموضوع له الخاص او من باب وضع العام والموضوع له كك فالخروج على الاول ظ واما على الثاني فارادة الباقي منه محتمل الحقيقة والمجاز كما هو
شان الموضوع للقدر المشترك ومن هذا ظهر ان القولين مضافا الى ما فيهما من البطلان بمقتضى
ما مر في محله من البرهان عن موضع هذا النزاع خارجان **قوله** والجواب عن الاول ان اه يعني ان
تناول لفظ العام للباقي قبل التخصيص انما هو مع ارادة غيره وهذا التناول مغاير للتناول الاول
ما لتناول الاول لان غيره والحقيقة هو الاول لا الثاني فنظرا الى عدم ارادة الغير تناوله له حصل التغاير
فيكون اللفظ مستعملا في غير ما وضع له مجازا وما ادعاه من الاتفاق انما هو على التناول الاول

على سبيل الحقيقة انما هو [illegible]
تناول الغير والاجزاء [illegible]
بالفعل تناوله للباقي [illegible]
[illegible]

لا الثاني فالاول لا يجدي نفعا كما ان الثاني لا يجدي دفعا فهذا الجواب منع للمقدمة الثانية وهي قوله والتناول
باق اه ويمكن الجواب بمنع المقدمة الاولى ايضا كما يستفاد ذلك من جواب المصنف عن اعتراض المعترض بقوله
القول بانه كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة اه توضيحه انه ان اراد من تناول اللفظ له حقيقة ثبوت
التناول في الواقع ونفس الامر بمعنى الحقيقة الحكمية ففيه انه لا يلزم منه ثبوت الحقيقة المصطلحة المبحوث عنها
المقابلة للمجاز والالزم ان يكون كل مجاز حقيقة فان اسدا في رايت اسدا يرمي متناول للرجل الشجاع
في الواقع ونفس الامر مع انه ليس بحقيقة مصطلحة وان اراد تناوله له قبل التخصيص بعنوان الحقيقة المصطلحة
فلا نسلم لان المتصف بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله للجميع لا للباقي ودخول الباقي في المعنى الحقيقي لا يستلزم
كون اللفظ حقيقة فيه كما عرفت وبهذا البيان ظهر البطلان في التمسك بالاستصحاب في هذا الميدان فان
ذلك مبني على ان تناول العام للباقي في حال تناوله للجميع ان يكون بعنوان الحقيقة وقد عرفت فساده
بل انما هو تابع للمعنى الحقيقي وهو الجميع ولو سلم فانما هو في حال كونه تحت الجميع واثباته في حال الانفراد
في حال الانفراد في الفساد لتغير الموضوع وهذا كله على ما اخترنا من كون دلالة العام على تناوله
تضمنية ظ واما على القول بكونها مطابقة فلا كما اشير اليه الاشارة فارباب هذا القول في محيص عن الاثبات
المجازية وجوابا عن حجة للخصوص كما هو ما حققناه مفهوم فافهم **قوله** واعترض بان عدم تناوله
حاصل الاعتراض على الجواب ان عدم تناول اللفظ للغير بعد التخصيص او تناوله له قبله لا يغير صفة تناوله
لما يتناوله من الباقي بل تناوله للباقي على وجه الحقيقة باق على التقديرين اذ عدم تناول الغير لا يوثر
في التناول للباقي ووجه ما مر جلي بغير ما وجه على القول بالاشتراك وقد مر مرارا انه خارج عن محل
النزاع **قوله** وجوابه اه اي جواب الاعتراض المدلول عليه بقوله واعترض حاصله ان الذي يلزم
من الاعتراض بقاء التناول بعد التخصيص واما ان ذلك موجب لكون اللفظ حقيقة في الباقي فلا لانه ممنوع
منع كون التناول موجبا لكون اللفظ حقيقة في الباقي قبل التخصيص وفي الثاني اما الاول فلان مجرد التناول
لا يقتضي الاستعمال المتوقف عليه الحقيقة كما هو ظ جواب المصنف اه ولان التناول اعم من ان يكون بطريق
الحقيقة او المجاز وان قلنا بالانحصار فيها وعلى الغالب والعام لا دلالة له على الخاص فلا يلزم
من بقائه بعد التخصيص كونه حقيقة بل الموجب استعماله في الكل الذي منه الباقي بعض منه فان قلت
لعل المستدل يقول ان مجرد التناول موجب للحقيقة بناء على القول بان الحقيقة هي الكلمة الموضوعة

وانه لم يستعمل في الموضوع له قلنا اولا ان هذا القول في تعريف الحقيقة شاذ غير معروف لقائل والمستدل
هنا جماعة من الحنابلة فلا يكون قابلا لابطال الشك هنا كافيا في الحاق الظن الامر المشكوك بالاعم
الاغلب وثانيا انه لو سلم كون المستدل قابلا به لزم عليه الاشتراك واللازم باطل اما الملازمة فلانه
هذا النزاع خاص بمن قال ان للعموم صيغة تخصه ثم هؤلاء قد عرفت سابقا ان دلالة العام على
افراده تضمنية لا مطابقية وعلى التضمنية فاستعماله في البعض مجاز ولا يتفاوت الحال في ذلك بين
التخصيص وعدمه هذا على المختار نظرا واما على المشهور من كون دلالة العام على المثنا وكل
مطابقة فقد عرفت انه لم يخرج حجة صوابا فلا تغفل **قوله** وهي صفة اللفظ اه اي الحقيقة
المقابلة للمجاز صفة اللفظ لا صفة التناول الذي هو المعنى كما هو ظاهر كلام المستدل وهو ترجيح
ما تقدم **قوله** بالمنع من السبق فقد عرفت ان الجواب عنه في الوجه الثاني من الوجوه التي ذكرناها في
حجة ما اخترنا ونقول هنا اولا ان ما ذكره المستدل لو صح لزم من صحته فساده وما هو كذلك
فهو فاسد فالمقدمة الثانية غنية عن البيان واما الاولى فلانه لو فرضنا استعمال اللفظ في العموم
مع القرينة المخصصة له بالبعض كان هذا الاستعمال استعمالا في غير المعنى الحقيقي لعدم تبادره ح
وهو باطل باجماع القائلين بالعموم وقد اشار الى ذلك في نهج وثانيا ان المستدل ان اراد بقوله انه
يسبق الى الفهم ان الباقي بخصوصه مع اعتبار عدم كونه بعضا من الجميع والكل يسبق الى الفهم فهو مم
اذ هو اول الكلام نعم هذا السبق انما هو بالقرينة المانعة عن ارادة الجميع المفهمة ارادة الباقي بخصوصه
وهذا معنى المجاز في المقام لما مر من ان كلام المصنف مع من لا يقول بالاشتراك كما هو ظاهر استدلال
المستدل والمجاز ما يتوقف فهم معناه الى القرينة وان اراد به انه يسبق الى الفهم باعتبار كونه
بعضا من الجميع والكل ودخوله في المعنى الحقيقي الذي هو العموم فهو مسلم بناء على ان سبق العموم يستلزم
سبق كل واحد من جزئياته لكن الموجب للحقيقة هو الاستعمال في المعنى الحقيقي والباقي غير المعنى الحقيقي
فيكون الاستعمال فيه مجازا مفتقرا الى القرينة كما صرح به المصنف في تضعيف الاعتراض هذا مضافا
الى ما مر من كون دلالة العام على البعض تضمنية ومن انه تبادر المدلول التضمني ليس دليلا على الحقيقة سيما
على القول بكونها من الدلالات العقلية والحاصل انه ان كان المراد من قوله انه يسبق الى الفهم اه السبق
التبعي لسبق الكل كسبق الجزء من الموضوع للكل كواحد وعشرة مهوم لكنه لا يجديه نفعا اذ لا يلزم منه المجاز

والحقيقة بالنسبة الى الجزء المفروض لانه فرع الاستعمال الاستقلالي المفقود في هذا الجزء الذي فرض
له سبق تبعي مع انه على هذا التقدير لا وجه لما ذكره من التعليل بقوله اذ مع القرينة اه وان كان
المراد منه السبق الاستقلالي باعتبار الاستعمال الاستقلالي في الباقي مع القرينة المجازية فهو ايضا
مم الا انه عند المجاز من باب استعمال الموضوع للكل في الجزء ويلزم من قال بالحقيقة ويكون دلالة
العام على الابعاض دلالة تامة مطابقية الاشتراك كما مر اليه الاشارة فيكون القرينة عندهم قرينة
معينة كما في المشتركات ويلزمهم ايضا استعمال المشترك في ازيد من معنى باطلاق واحد مع انهم
لا يقولون بذلك وكيف كان فبهذا البيان علمت ضعف ما افاده المدقق المحشي في توجيه غرض
المعترض ليندفع عنه ما ذكره المص حاصل ما افاده ان مراد المعترض ان ارادة الباقي في ضمن ارادة
الجميع معلومة بدون الاحتياج الى القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج من الحكم
حيث انه يخرج من الحكم وعلى هذا يندفع ما اورده المص انتهى نعم في جواب المص شيء يدرك
بالتامل ثم **قوله** وهو دليل المجاز اه يعني ان سبق العموم من اللفظ بدون القرينة المفيدة
للباقي دليل المجازية فيه لان سبق الغير من علائم المجاز **قوله** والمقتضي لكون اللفظ حقيقة اه
مرجعه الى القياس المنطقي بان يقال ان المقتضي لكون اللفظ حقيقة في الباقي هو العلم بارادة الباقي
على انه نفس المراد وتمام المراد لا غير وينتج بالقياس هكذا ان كون الباقي نفس المراد وتمامه انما هو
بالقرينة وكلما كان كذلك فهو مجاز وانت خبير بانتقاض كلية الكبرى بالمشترك بل الحقيقة المرجوحة
المحتاج كونها مرادة بعينها الى القرينة وكذا المبهمات عند المص مع انها ليست من المجاز في شيء
كما هو ظاهر هذا مضافا الى ما مر من ان القول بكون دلالة العام على البعض تامة مطابقة لا يجامع
بالمجازية **قوله** ان معنى العموم حقيقة اه وفيه مضافا الى ما ذكره المص من المنع عن ذلك انه نقض
العموم لو كان ما ذكره لكان الجموع المنكرة عاما دالة القرينة مع كونها مخصوصة بها اتفاقا والتزام ذلك
كما ترى **قوله** وقد صار بعد ما لغيره فكان مجازا اه يمكن تطرق التفريع على هذا التفريع بان مجرد
صيرورته لغير الجميع لا يقتضي كونه مجازا لجواز وقوع الاستعمال في الجميع وارادة غيره فلا يكون
ح مجازا المتوقف على الاستعمال الاستقلالي المفقود على هذا الاستعمال ح وقد مر نظير ذلك
في سالف المقال والجواب عن هذا من ذلك واضح المقال **قوله** في لفظ العام اه في الصيغ اه

كلام المحقق الحنفي

القول ع

الاضافية صنا بيانية لا لامية والا لفسد العطف وكيف كان فقد عرفت سابقا ان العام له اطلاقان
وان الخلاف وقع في كونها حقيقتين او مجازا وحقيقة فالحج الى تنقيح بحث فنقول ان قول الشارح
ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ الخ هو معنى لفظ العموم وما اشتق منه لا معنى الصيغ الموضوعة
له بل معناها استغراقها لجميع ما تناوله وضعا نعم لما كان لفظ العام يطلق على تلك الصيغ حقيقة
اتفاقا كما تطلق على الشيوع والكثرة كما مر سابقا توهم ان ذلك معناها فاشتبه عليه العارض
بالمعروض واجرى حكم العارض الذي هو العموم على المعروض الذي هو الصيغ الموضوعة له وقد
تسميته هذه بالمعروض وذلك بالعارض مع ان الظاهر يقتضي العكس اما انه لا مشاحة
في التسمية ولا يعتبر فيها المناسبة او ان ما سمي هنا عارضا ومعروضا هو كذلك حقيقة في مقام
الافادة والاستفادة كما هو الغرض من الوضع وكيف كان فيما صنع الرازي عن المعروض بل
سهو جلي اذ اطلاق العارض على شيء وكونه حقيقة لا يستلزم ان يكون اطلاق المعروض
عليه حقيقة مع كون ذلك العارض بعض مدلول ذلك المعروض ونظير ذلك كثير ككون الامر
للوجوب فانه لا يقتضي كون صيغة افعل له وكون الجمع للاثنين فانه لا يقتضي كون صيغ الجمع
حقيقة فيهما وكون الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل مجازا في المنقطع لا يقتضي كون الصيغة
الاستثنائية مجازا فيه ثم ان ظ كلام المص بل صريحه ان اشتباه الرازي انما هو في محل النزاع
بانه جعله في لفظ العام لا في الصيغ بدليل قوله ان معنى العموم كون اللفظ دالا على امر غير منحصر
الخ مع ان البين انه لا ملازمة بين كون معنى العموم ما ذكر وبين كون تلك الصيغ حقيقة فيه
اذ النسبة بينه وبينها عموم وخصوص من وجه لوجود الصيغة مع انحصار المدلول المحقق
ووجوده امر غير منحصر بغيرها الخ مع مجازيتها ووجوده بها حقيقة فلو كان نشأ اوهما
بان محل النزاع هو الصيغ لما قال ذلك وقيل انه لم يشتبه في محل النزاع بل جعل النزاع في الصيغ
كما هو الواقع الا ان لفظ العام باعتبار اطلاقه عليها اوهم ان معناه معناها فاجرى حكمه عليها
فمنشأ الغلط على هذا هو الاشتباه في معنى ما وقع فيه النزاع بجعل ما للفظ معناه معناها لا في
نفس محل النزاع انتهى وفيه انه خلاف الظ بل ما فهمه المص هو الظ من كلام الرازي واحتجاج
الذي ذكره المص من قبله كما بيناه بل لو قيل انه خبط في امرين احدهما ان معنى العموم ذلك

والثاني

والثاني ان النزاع فيه لا في الصيغ لم يكن بعيدا وذلك لان الصيغ ليس معناها الشيوع والكثرة والامر الغير المنحصر
الحكم كانت بل معناها الاستغراق والشمول كما مر بخلاف لفظ العموم فان له معنى اخر هو الشيوع والكثرة التي
كثرة كانت فيقع الاشتباه من اشتراكه لفظا ما لاشتراك في الصيغ على ما هو الغرض فافهم ومما حررنا ظهر ان
ما كتبه السيد الخليفة من انه لو كان المراد من لفظ العام ما هو باصطلاح الاصوليين لا يصح منشأ للاشتباه
نعم لو كان المراد العام المنطقي هو مطلق او سوالبه وليس الكلام فيه بل في عام اصولي خصوص استعمل
في الباقي والمطلق الاصولي لم يوضع للكثرة ولا يدل عليها حقيقة كما سيأتي بيانه في مباحث المطلق
والمقيد فكيف يمكن حمل قول الرازي ومعنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر
في عدد اه على العام المنطقي الذي لا دلالة له على الكثرة حقيقة فكيف يصير منشأ للاشتباه
دون العام الاصولي كما توهم السيد ولو اعتبر دلالة العام المنطقي على الكثرة وصار شاملا
الاصولي فلا وجه لتخصيص الاشتباه به دون العام الاصولي كما فعل السيد وبالجملة فان مثل هذا
لا ينبغي ان يقع من مثله قوله حجة القائل بانه حقيقة ان خصص بغير المستقل اه وقد ذكر بعض
الافاضل المعاصرين لهذه الحجة اخرى تبعا للعلامة والعميدي في نهاية والمنية فقال احتج القائل بانه حقيقة
ان خصص بغير مستقل بان لفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض امتى ما عدا المخرج
بالمخصص لانه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيده المخصص فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن
المتصل يفيد البعض حقيقة ثم اجاب عنه بانه ان اراد عدم افادته للبعض بخصوصه بحسب الوضع
فلا كلام لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب الدلالة اللفظية مطلقا ففيه ان غاية الامر عدم الافادة من
حيث هو واما مع انضمام المخصص فلا يتبع افادته ذلك كما هو الحال في المجازات واما المخصص فهو
يدل على اخراج البعض لا اخراجه انتهى وهذا الجواب ايضا ماخوذ من المنية وفيه ما لا يخفى اما اولا
فلان قوله فلا كلام لنا فيه محل كلام اذ لا مجال لانكار افادة العام للبعض بحسب الوضع اما على
مختاره من ان دلالة العام على ما بقي دلالة تامة مستقلة فظ واما على المختار منا من انها تضمنية فلكون
لعدم منافاته الافادة لخصوص البعض بحسب الافادة فظاهر لهذا قوله غاية الامر عدم الافادة من حيث هو
انضمام المخصص او الارادة اللافظ لا يفيد الا البعض وحيث هو ايضا ان الافادة المستقرة بالوضع
لا تتوقف على شيء من ذلك سيما على مختاره من كون دلالة العام على ما بقي لانه دلالة تامة مستقلة

كلام مع السيد الخليفة
انتهى
كما انه وجه لا وجه له اذ لا
وجه ولا ربط للعام المنطقي
هنا اذ العام المنطقي
صح

فاسد بل وجهه ان العام من حيث
هو عام مع قطع النظر عن
صح

وثانيا فلان ارادة الاحفظ لا دخل لها في الافادة الاعلى الجواب بشيا كما اشار اليه وان الى بظاهر الاشارة
في اوايل الكتاب وثالثا فلان قوله كما هو المبادر في المجازات لا يلايم القول بكون دلالة العام على
الافراد مطابقة كما هو مذهبه واما صاحب الجنة فلا يرد عليه بعض هذه الايرادات حيث يقول
بكون دلالة العام على المتناولات تضمنية وكيف كان فالجواب عنها يمنع عدم الافادة حال انضمام
المخصص المتصل بل هي في حال الوضع وبحسبه حاصلة مطلقا سواء اريد تمام الافادة الامرانها عند
انا قصد تبعية وعند عدمه تامة مستقلة لدلالة الكل على الاجزاء والمخصص المتصل قرينة التجوز في استعمال
اللفظ الموضوع للكل في الجزء واجاب في الحاشية عن الحجة المذكورة بان الاقتران اللفظ بالمتصل لا يخرجه عن
حقيقة والا لكان كل مقترن لشيء خارجا عن حقيقة ولذا كان باقيا على حقيقة وصار باعتبار الاقتران
مصروفا عن حقيقة كان هو التجوز بعينه وهذا الجواب هو الصواب ان يرجع على ما ذكرنا من الجواب بان قال
بدلالة العام على المتناولات تضمنية تامة مستقلة كما هو الحكم واما ما يحكى عن بعض المعاصرين من انه
لم يقل احد بكون دلالة العام على المتناولات تامة مستقلة مفيدا ولا انه شهادة على النفي العيني
المحصور فثانيا انه يكذبه التتبع وثالثا انهم صرحوا بان المامور بالعام مطيع بعد ما اتى منه و
عاص بقدر ما اخل عنه ولا يستقيم الا على القول بكون دلالته تامة مستقلة ورابعا ان البرهان
هو المتتبع في المطالب النظرية لا القول اذ عسى انه لم يبلغ حد الدليلية كما في موضع البحث والبرهان
المتتبع في موضع البحث قد تقدم فافهم **قوله** والقائم التلثة بالحاشية الاولى ان يقول و
اللازم باطل اذ اللازم امر واحد وهو لزوم المجازية في المقيس عليه غاية الامر انه متعدد ثم ان
ظاهر قوله موضع وفاق من الخصم ان هذا قول المستدل فيكون المراد من الخصم خصم الذي هو قايل بمجازية
العام بعد التخصيص الا اذا كان في العدد فانه حقيقة ايضا وهذا لا فرع له من الصدق اذ
خصوم المستدل القائلون بمجازية العام بعد التخصيص لا يفرقون في ذلك بين العام العددي وغيره
كما يشهد به تفصيل الاقوال في المسئلة وليس بها هذا الفرق نعم في نهاية التخصيص نقل بالفرق بين
العام العددي وغيره بانه يجوز في الاول الحل الواحد دون الثاني وهذا لا يستلزم ثبوت الفرق
هنا كما هو ظ ولعلك تقول انه من املاء المص لا من المستدل ويؤيده خلو الكتب المشهورة كالنهاية
والتهذيب والمنية عن ذكر مثال العام العددي في مقام تحرير دليل المستدل قلنا فيه اولا انه خلاف

الخصم وان كان

الظ وان كان مؤيدا بما ذكر لمعارضته هذا التاييد بقوله في مقام الجواب على تقدير تسليم فانه ظ انه من املاء المستدل
وثانيا انه على تقدير التسليم لا يصير له اذ المراد من الخصم هو المستدل وهو فاقد واعتقاده بمجرده لا ينفع
في محل النزاع بل هو مصادرة وكيف كان فلا ارتياب في تحرير دليل المستدل بما حرره المص لغرض الاصلاح الفوائد
فانه يتضعف المستدل عليه ما اورد عليه فتم **قوله** بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات اي
كل واحد من مسلم في مسلمين والمسلم والف سنة في الف سنة الا خمسين عاما يفيد بقيد وهو ضمير الجمع
وادات التعريف والاستثناء وذلك القيد كالجزء لكل واحد من المذكورات وصار بواسطة القيد لمعنى
غير ما وضع له اولا لان ذلك بعد النقل بعينه ومعه المنقول اليه الذي هو الجماعة في الاول
والجنس والعهد في الثاني والتسعمائة وخمسين في الثالث كلا يحتمل غير المنقول اليه المنقول عنه و
حصلت ذلك القيد موجبا للتجوز في المقيس اي المقيد بالوصف والشرط والاستثناء والفرق بين
هذا بالتجوز وبين المقيس عليه وهو مسلمون اه بعينه فرق بين شيئين لا فرق بينهما وهو تحكم
والجمع لفظ واحد اه حاصل الجواب ان هذا الاشكال قياس مع الفارق اذ مجموع مسلمون لفظ واحد
وضع لمن زاد على الاثنين المتصف بالاسلام من غير ملاحظة دلالة القيد والمقيد على حدة وبتقريب يعلم عليه
في البقية وهو ظ عبارة المص ايضا ان الالف واللام في المسلمين والواو والنون في مسلمون زيادات في المعاني
من غير تغيير الوضع الاول فلا يلزم انه صار مجازا هذا بخلاف المقيس نحو الرجال والمسلمون فانه اريد من كل كلمة
منه معنى على حدة فان الرجال موضوع للعموم والمسلمون للعام فاذا قيد الاول بالثاني وقيل الرجال المسلمون
خرج من الاول بعض منه اولا انه ومن غير المسلم فيكون مستعملا في الباقي وهذا لا يجاز وثالثا انه من بد
المجازية لا بد من اما العلة وذلك لان الحكم انضمام غير المستقل من حيث هو غير مستقل حتى يرد عليه النقض
بمسلمون والمسلم بل انضمام خاص وهو ان يكون الضميمة معتبرة لمعنى المنضم اليه كما هو المراد الا اشارة في كلا
يا مصرح به في المنية فندعي الاتفاق على كون انضمام مسلم في المسلمون والمسلم حقيقة مع تغير معناه
بسبب القيد في حيز المنع ومع عدم التغير كما هو مسلم الا انه خارج عن محل النزاع ورابعا ان حاصل
الجواب عن المثالين الاولين من المقيس عليه ان القيد فيهما اقتضى وضعا جديدا كما نبه عليه المص
بقوله وبعضهم منه ومعنى واحد من غير تجوز وفيه اه هذا بخلاف مثال العقد فان القيد فيها لم يبلغ
مبلغه فيهما كما عرفت وبيان ان القيد فيهما حرف وفي المثال المقيس عليه كلمة بل الاطلاق التقييد

فيهما الى على وجه الحقيقة وما لا لزم كون نحو زيد مقيد لكن على هذا كان المناسب ان يترك المصنف قوله مثلاً كانت
كلمة الا الآن يقال الا ان يراد بالكلمة جزء الكلمة كما قاله واو وصلوات والعرف العام المطابق للغة تقرينة
منع هذه من الاشتراك في اللام بين المعاني الاربعة وبقرينة قوله هنا من نقل عن مخاض وكيف كان فعلى مذهب
المصنف من الاشتراك في اللام لا يلزم التجوز في المسلم على ارادة الجنس والعهد وكذا على المختار من كونها في
المفرد حقيقة فيلتبس المستدل مع الفارق وأما على القول بكونها فيه للاستغراق فلا ريب ان الذي
عليه منع مع استعماله فيه يوجب المجاز فدعوى الاجماع على بطلانه في المثال الثاني من امثلة المعقبين عليه
بالجملة هذا مع انا لو سلمنا ان قياس المستدل لا مع الفارق فنقول بعدم صحة القياس في محل الكلام
ولعل المصنف لم يتعرض له تماشياً مع الخصم وكيف كان فلعل الجواب المذكور عبرات في المثال الثالث
من امثلة المعقبين عليها الظهور وكون الضمير فيه مغيرة معنى المضمر اليه الجواب عنه المصنف عليه قوله
والحكم يكون بحوالف سنة او ينتفق على حقيقته فقوله والحكم نصب عطفها على قوله الواو في صلوات
وما يقال من ان الجمع عبارة عن الباقي بطريق الحقيقة فيه انه لا يلائم كلام القائلين لاجل ملاحظة العلة المستنبطة
في قياسه فقد عرفت فساده **قوله** لا شيء مما ذكرناه الا انه لا شيء مما ذكرنا من الجواب من كون الجمع
كلمة واحدة في المثالين الا ويلزم كون المراد بالالف المستثنى منه تمام مدلوله ووقوع الاخراج منه قبل
الاسناد والحكم في المثال الاخير يتحقق في العام المخصص اما عدم تحقق الامر الاول فيه فلظهور ان كل
واحد من العام والمخصص ممتاز عن الاخر وكلمة برأسه والثاني تخصيص الباقي ببعض منها ولانه يكون
الاول مستعملاً في الباقي على سبيل المجاز كما مر تقديره وأما الامر الثاني فلان المفروض ارادة بعض افراد
العام من لفظه لا ارادة تمام الافراد مقدماً على الاسناد والحكم كما في الف سنة فلا يلزم من كون الاول
مجازاً كون الثاني كذلك فتعليل لظهور الامتياز الى قوله ولان المفروض الخ اشارة الى بيان الفارق في
المثالين الاولين من المعقبين عليه وهذا ظاهر كما مر قوله ولان المفروض الخ عطف على قوله ولظهور الامتياز
واشارة الى بيان الفارق في المثال الثالث من المعقبين عليه وهو مشكل لان حاصله بعد الملاحظة في اطلاق
كلا من الباقي يراد من لفظ العام في المعقبين عليه لا تمام مدلوله قبل الاسناد كما في المثال الثالث من المعقبين
فلا يلزم من كون الاول مجازاً كون الثاني كذلك وحينئذ الاشكال واتضح المقال اذ كون الثاني حقيقة انما
هو لاعتبار الاخراج قبل الاسناد وهذا آت في الاول ايضاً مراجعة وما ذكره في مجازية الاول

ايضاً لان

ايضاً في الثاني بلا فرق بينهما كيف فان البناء على اعتبار الاخراج قبل الاسناد انما هو لدفع التناقض الكائن
في الاستثناء مطلقاً سواء كان المستثنى منه من العام العددي ام من غيره بل يخفى بعض اللفظين الفرق بينهما
فيهما في ذلك فانه وأما ما يتوهم من التوجيه في كلامه بان المراد من قوله اريد الباقي من لفظ العام عام للعام العددي
ايضاً فمشوب بالاستعمال اطلاقه بأباه قوله فيما سبق الخ وثانياً انه يأباه قوله لعدم الجزم بكونها مجازات اذ المشار
اليه بهذه هو امثلة المعقبين عليه الثلاثة وثالثاً انه في صدد الفرق بين امثلة المعقبين وامثلة المعقبين عليه بالمجازية
في الاولى والحقيقة في الثانية وبناء على توهم التعميم المذكور ينتفي الفرق بين امثلة المعقبين والمثال الثالث من المعقبين
عليه اذا بنينا المذكور كلاهما حقيقة وعلى المختار من دفع التناقض كلاهما مجاز فالصواب في الجواب عن الثالث
منع الفرق بينه وبين امثلة المعقبين عليه كما مر توضيحه ويومي اليه قول المصنف على تقدير تسليمه الخ او
فساد الفرق ثانياً كما اختاره الخصم على ما قيل لانه مبني على ما اختاره العلامة واتباعه لاجل التناقض الكائن
بدوا في الاستثناء وظاهر ان المراد كقوله له على عشرة الا ثلاثة هو العشرة حقيقة ما خرج الثلاثة بحرف الاستثناء
ثم اسند الحكم الى الباقي الذي هو السبعة وليس في الكلام الا اسناد واحد فلا تناقض وقد مر فساد هذه الطريقة
وطريقة القاضي الباقلاني ومن نحو نحوه وطريقة الاكثر من ان المراد بالعشرة في المثال المذكور هو السبعة مجازاً وقرينة حرف
الاستثناء وعلى التقديرين لا يصح هذا القياس ثم فان قلت كيف انها من من زعم التناقض على ما اختاره من مذهب
الاكثر قلنا ليس المراد من الاخراج في قولهم الاستثناء هو الاخراج مما لولاه لدخل الاخراج الواقعي النفسي الامري
لانه لا يتصور في كلام الله واشباهه اذ لا يتحقق ذلك الا في صورة البدا وجهل المتكلم او غفلته عن الخارج عن
الحكم الى الجميع ربما غفلة او جهلا عن حال المخرج ثم بعد علمه بحاله بانه خرج عن تحت الحكم يخرجه عنه وليس
المراد من التخصيص في كلمات الاصوليين هذا المعنى قطعاً بل المراد من الاخراج عما هو في صورة الثابت وان
لم يكن ثابتاً في الواقع ونفس الامر هذا هو المراد من التخصيص في كلماتهم توضيح ذلك ان القائل له عشرة
الا واحدة مثلا لا ينسب الحكم اولاً الى الباقي وهو التسعة الا انه يؤديه بلفظ الاسناد على الكل لنكتة
ثم يأتي بأداة الاخراج قرينة على ارادة الباقي وبذلك يظهر للسامع انه اراد الاخراج عما هو في المراد لا في
المراد الواقعي النفسي ونظيره في المثال التفاوت قولهم رأيت اسداً في الحمام فانه لا ريب في ان المراد بالاسد
فيه حقيقة هو الرجل الشجاع ولفظة في الحمام قرينة العدول عما هو ظاهر المراد من لفظ الاسد وبالجملة كان
قول القائل قام القوم الا زيداً انسب في القيام الى القوم الذين من جملتهم زيد وقوله الا زيداً دفع لما كان

مجازات لكون هذه

على زيد من القيام وهل هذا الا التناقض ظاهرا ودفع بوجوه ثلثة مر ذكرها سابقا احدها وهو الحق ما
ذكرنا انفا حاصله ان المستثنى جزء من افراد المستثنى منه بحسب الواقع بل بعضها هو المراد في الواقع ونفس الامر
بانعم المستثنى والمستثنى منه ظاهر الوضع مجازا وقرينة قوله الا زيدا كما في رايت اسدا يرمي حرفا عرفت
وثانيها ما هو قول القاضي ان مجموع المستثنى والمستثنى منه واداة الاستثناء اسم للباقي كما مر في المثال
المذكور سابقا وثالثها ما هو مختار العلامة وجماعة من المتاخرين كالسيد السند ونحوه انه الحاجبي وحاصله
المراد بالمستثنى منه كل القوم في المثال المذكور بمعناه الحقيقي ثم اخرج منه بالاستثناء زيد الا انه الاخراج
قبل الحكم والاسناد وقد عرفت انها خارجان عن السداد ثم اعلم ان دفع التناقض المذكور بشيء من الوجوه
الثلثة ليس من باب التخيير بل التعيين لانه من كل واحد منها لو ارتكبها على ابطال الاخر لبطلانه ذلك من بيّن
وبيّنه وشرحهما ولما لم يترتب على ذلك فائدة عملية معتد بها لم نتعرض لتحقيق ذلك **قوله**
ح فكيف يلزم من كونه مجازا آه يعني اذا عرفت انه شيئا مما ذكر في هذه الصور المعنونة بها الاشكال
التي ذكرها القائل في مقام القياس ليس مجتمعا في العام المخصوص فلا يلزم من كون العام المخصوص
مجازا كونه في هذه الصور مجازا فافهم **قوله** الاقرب عندي ان الكلام في المسئلة يقع في
مقامات ا يعتبر ذكر الاقوال وترجيح احدها وتحرير محل النزاع وثمرة النزاع وتتفق على
تحقيق المقامات الثلث الاول واما ثمرة النزاع فظاهرة لا حاجة الا بيانها **قوله** الاخر حجة
عن الحجة آه وفيه ايماء الى ما تمسك به بعض ارباب القول بالحجية من الاستصحاب كالنهاية
وبيّنه وشرحهما وشرح العضدي تقريره ان العام قبل التخصيص كان حجة في جميع ما تناوله
فالاصل بقاء الحجية في الجميع الا ما اخرج بالدليل ولم يقم دليل على عدم حجيته بالنسبة الى الباقي فالاصل
الاصل يقتضي كونه حجة فيه وبعبارة اخرى ان العام قبل التخصيص كان حجة في الباقي جزما وبعد
حصول الشك فيستصحب واما جعل المستصحب الدلالة والتناول قبل التخصيص كما صنع العضدي فغلط اذ المختار
من كون التناول تضمنيا اذ كاستصحاب خيار البيع بعد دفع اللزوم واما على القول بكونه تاما
مستقلا فالظهور من هنا يتضح ان تغليط صاحب القوانين بعدما جعل المستصحب الحجية من جعل [ع]
المستصحب هو التناول الظاهري فلا يعطى الواقعي فهو غلط لعدم العلم به ولانه عم البداء
في الخصوص ان اراد التناول الظاهري فهو ما قلنا انتهى وفيه اولا ان المراد هو الاول وقوله

الكلام في ان العام بعد التخصيص حجة في الاقسام

فهو غلط

فهو غلط لعدم العلم به آه غلط اولا ان عدم العلم به لو سلم انما هو في مقام الاثبات لا في مقام الثبوت
وهنا غير انه كلام محقق في تعريف الفقه وثانيا انه يسلم على القول بان حجية الظواهر ليست من باب
التعبد وثالثا ان قوله ولانه عم البداء آه ثم انه ليس المستصحب تمام التناول بل بالنسبة الى الباقي ما في
البداء وثانيا ان المراد هو الثاني وقوله فلا معنى للاستصحاب الظهور كلا معنى له اولا ان اصالة عدم
النقل واصالة عدم المجاز واصالة الحقيقة كلها استصحاب للظهور وصحيح اجماعا حتى ممن لا يقول بحجية
الاستصحاب قال بها هنا وثانيا انه لو صح لما صح استصحاب حال الادلة الشرعية لكونه في الغالب من
الظواهر الظنية والثالث ظاهر خفي عنه ولعل منشا خطوره ما اشتهر من ان الاستصحاب لا بد له من سبق
يقيني والظهور ليس يقيني وفيه مضافا الى ما مر انه هل الظهور يقيني الصدور وثالثا ان ما ذكره
من الترديدات منقوض عليه لجريانه فيما استصحبه من الحجية كما لا يخفى على من تامل نعم يمكن ان يعارض
الاصل الاستصحابي هنا مسلم سواء كان المستصحب التناول والحجية باصل اخر وهو اصالة عدم الحكم
ورود هذه المعارضة على المختار من كون دلالة العام على التناولات تضمنية ظاهرة ويمكن دفع المعارضة
بترجيح الاصل الاستصحابي هنا على المعارض بتعاضده بما سنذكره من الوجوه فتم **قوله** انه لم يكن المخصص
مجملا آه فانه كان مجملا لم يكن العام المخصوص حجة اجماعا كما عن جماعة منهم العلامة في النهاية والامدي والعضدي
فهو خارج عن محل النزاع ثم الاجمال في المخصص اما ان يكون من جميع الوجوه نحو قوله احلت لكم بهيمة الانعام
الا ما يتلى عليكم ونحو اقتلوا المشركين الا بعضهم او يكون من وجه دون اخر فيكون مجملا ومبينا من جهتين
نحو اقتلوا المشركين الا بعض المعاهدين فانه لا اجمال فيه في المعاهدين فهو حجة في جهة البيان دون جهة الاجمال
وينبغي تقييد اطلاق دعوى الاجماع على عدم حجية العام المخصوص بالمجمل بما مر تقييده **قوله** معلم
الظاهر المتبادر من الشيا سيما بملاحظة ما ياتي بعده من التفصيل انه قيد لاصل المسئلة بمعنى لا نزاع في
الحجية في غير محل التخصيص مطلقا سواء كان التخصيص مستقلا ام متصلا لا يحتمل ان يكون قيدا للقول مجملا
مجملا من جميع الوجوه فيكون اشارة الى ان الاجمال من وجه دون اخر لا يخرج العام عن الحجية بالكلية
بل يكون حجة في الجملة وفي جهة البيان كما عرفت انفا ولو جعل قيدا للكل مما لم يكن بعيدا ولعل هذا مراد
المص حيث ذكره اخيرا ولو كان قيدا لاصل المسئلة فقط لكان الاولى ذكره قبل قوله انه لم يكن المخصص
وكيف كان فيما ذكرنا من البيان ظهر وهن ما صنع بعض الاعيان حيث جعله قيدا للقول مجملا وفسره

بقوله سواء كان مجملا من كل وجه او مجملا من وجه ومبينا من اخر فان كلا القسمين ليس بحجة ولعل منشاء وهم
تفسير ذلك مامر من الاطلاق ودعوى الاجماع على عدم الحجية كما مر وغيره مامر ويمكن ارجاع تفسيره الى الاخص
المختار بان يكون مراده بكلا القسمين المجمل من كل وجه ومبينا من اخر فان كلا القسمين والمجمل من وجه فانه
ليس بحجة من جهة الاجمال وان كان حجة من جهة البيان كما مر لما ما حط قيد النفي وهو عدم الحجية المستفاد
من مفهوم شرطي في قوله ان لم يكن المخصص او واشارة الى الخلاف من النادر في المخصص المجمل وما ذكر الحاكل
ح ان تخصيص العام مخرج عن الحجية اذا كان المخصص مجملا مطلقا سواء كان المخصص المجمل مستقلا ام
لا متصلا ام لا كما احتمله السيد الخليفة فبعيد جدا بابا عنه السياق كما مر فتدبر قوله على اقوال شتى
عدها في النهاية خمسة فقال العام المخصص حجة في الباقي والمخالف خمسة اقوال اشملها في اقل الجمع
انتهى وذكر المصنف من تلك الاقوال اربعة وترك الباقي فمنها انه حجة ان كان منبئا عن الباقي قبل التخصيص
مثل اقتلوا المشركين فانه منبئ عن الحربي قبل علم حكمه كانبائه عن الذمي فبقيام الدليل على حرمة قتل الذمي
لا يمنع جواز قتل الحربي والا فلا مثل السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه لا ينبئ عن السارق
قدر النصاب من الحرز وقدر النصاب معتبر في وجوب القطع فلا يغني عنه الاية ومنها انه حجة
ان لم يكن قبل التخصيص محتاجا الى البيان كالمشركين فانه بين والا فلا مثل اقيموا الصلاة فان الصلاة
محتاج الى البيان قبل اخراج صلاة الحائض مثلا لاجمالها كميته وكيفية فالاقوال في المسئلة ستة
الحجية مطلقا وعدمها كذلك والتفصيل ان بعيد وكيف كان فتلك الاقوال كلها ضعيفة الا ما جعله المص
اقربها فانه اقرب والحق الاقل المسكوت عنه فانا التم لنا ثبت اسور الاول ما ذكره المص صريحا
تبعا لجماعة من المحققين كالنهاية والعدة وشرح المختصر من الدليل العرفي فانه يصح لنا القطع بان السيد
اذا قال لعبده ... قال ... فان هذا الدليل لا ينفي القول بالحجية في اقل الجمع ... اولا بان نفي
ذلك الباقي بعد كونه حجة والمراد من هذا الدليل ابطال القول بالسلب الكلي فلا ضير بان لا يكون نافيا
لكم وثانيا بانه بتصفية الكل انه حاصل ان العام المخصص لفظ ظاهر في الباقي وظواهر الالفاظ
مطلقا حقايق كانت او مجازات حجة فهذا حجة اما الصغرى فمن كلام المص ظاهره واما الكبرى
فقد مر ما يدل عليها غير مرة ثم ذكر المص كغيره في مقام التحرير مسالك احدهما للمستقل والاخر لغير المستقل
ورابط السلفي بحيث فرق بينهما لكن الجمع بين ثم فعلت في العبارة كما صنع المص وغيره غير حسن بل الحسن

ذكرهما

ذكرهما معا اذ الانفصال في المنفصل ليس بشرط ثم والثاني والثالث ما يظهر من كلا سرد الا من تفحص
وقد صرح به جمع من الاطباب كلهم من الاجماع المصرح به في كلام جماعة منهم شرح ... وشرح العضدي
تقريره ان الاجماع وقع على الاحتجاج بالعام المخصوص فيكون حجة والعبارة الاخرى ان الاحتجاج به اجماعي
وما كان كذلك فهو حجة اما المقدمة الثانية فغني البيان عن بينة واما الاولى فلان ... احتج في جواز
الجمع بين الاختين في الملك بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم مع انه مخصوص بالبنت والاخت ومنها ان
فاطمة ... احتجت على ابي بكر في ارثها من ابيها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع كونه مخصوصا با
الكافر والقاتل والرق ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها مع اشتهاره بل عدل ابو بكر في منعها عن
الارث الى ما رواه من الحديث المشهور فان ما لا يحصى كثرة يكيف فان العلماء لم يزالوا يستدلون
بالعمومات مع انه قلما يوجد عام غير مخصوص حتى ذهب في ذلك المثل المشهور حتى ان هذا المثل مخصوص بمثل انه
بكل شيء عليم فلو لم يكن العام بعد التخصيص حجة لتعطلت الاحكام فان اكثرها ما ذكرها من هذا القبيل فنقول
انه لو لم يكن حجة لزم تعطل الاحكام واللازم باطل وكذا الملزوم بيان الملازمة ما ذكرنا ط بل يلزم انتفاء
فائدة الوضع للعموم فنقول انه لو لم يكن حجة لزم انتفاء فائدة الوضع للعموم واللازم بط بيان الملازمة
ما ذكرنا معلوم وجعل هذين دليلين مستقلين على الدعوى كما ليس بخفاء فتدبر والرابع ظهور الاتفاق
عليه من الاصحاب والخامس الشهرة العظيمة والسادس الاعتبار وبيانه انه لو لم يكن حجة لزم الدور او الترجيح
من غير مرجح تقريره ان افادة العام الباقي على تقدير عدم حجيته فيه متوقفة على افادته للمخرج
والا لكان حجة في الباقي فافادته للمخرج اما ان يكون متوقفة على افادته الباقي اولا فعلى الاول
يلزم الاول وعلى الثاني الثاني واللازم بط وتقريره لخرانه لو لم يكن حجة في الباقي لكان افادته له
متوقفة على افادته للمخرج واللازم بط لان الامر ان عكس لزم الدور والا لزم الترجيح بلا مرجح لان
نسبة لفظ العام الى الباقي كنسبته الى المخرج واحتج به الفخري ... ومنية وشرح المختصر
والثاني الاول ... تماما ومنه النقصان كما نبه عليه في تبعا للمفتي بقوله لا اللزوم الدور او التحكم
فانه منظور فيه اذ للمانع ان يختار الاول ويمنع البطلان لان الدور ههنا معي وهو ان يكون التوقف
من الطرفين لا بطريق التقدم كما في الامور المتضايفة كالابوة والبنوة وقيام كل من البيتين المتساويين
على قيام الاخر وما نحن فيه من هذا القبيل اذ لا تقدم لكل من البعض على كلا الاخر وهذا للترجيح

الكلام في ان العام ... المخصوص حجة في الباقي من الاحكام

لانه دور معية انتهى يعني ان حجية العام المخصص في الباقي ليست لاجل الاخرين بل ... الدور او التحكم

وانما اللحاظ التوقف من الطرفين بطريق التقدم لاستلزامه تقدم الشئ على نفسه وهو المتبادر من الدور
حيث يطلق دون الاول بل الحاظ فيه معية بقيد المعية واما ما عن بعض ان الدور هنا دور معية
وسبق الدور المعية اذ لو كان معيا كما في المتضايفين لما امكن تعقل احدهما الا بتعقل الاخرى
لكنه امكن واذا توقفت ولم يكن توقف معية كان توقف سبق ولزم المحال فغير الاشكال اولا ان توقف
المعية في الوجود لا يستلزم توقف المعية في التعقل كما في العلة المستقلة ومعلولها وثانيا منع الاشكال
في قوله لكنه امكن اذ دلالة العام على افراده تضمنية لا مطابقية نعم لو كانت مطابقية كما قيل لكان لما ذكره
ولكنه خلاف التحقيق كما مر وثالثا انا نقول بان دلالة العام بعد التخصيص على الباقي والخارج معا
لو كانت بحسب الوضع محققة وانما الانفكاك بينهما بالنسبة اليهما في عالم الارادة لا غير كما في كل حقيقة ومجاز
مع القرينة وهو الى ذلك الاشارة فيما نقل لو كان بين الدلالة والارادة تلازم عقلا لكان للاشكال
وجه دليلي للبوذنم والسابع العمومات الدالة على عدم سقوط الميسور بالمعسور فان حجية العام
بعد التخصيص بالنسبة الى جميع الباقي ميسور لانه ممنوع شرعا والمنع الشرعي كالمنع العقلي ولا منع بالنسبة الى
الباقي فيلحقه بالبقية حكم تلك العمومات قوله الاول ان حقيقة اللفظ اه وما ذكره المص من الحجية
لعيسى بن ابان وابي ثور القائلين بالسلب الكلي قد ذكره في جملة من الكتب كالنهاية والمنية وشرح العضدي
وغيرها لكن في الاول ذكر لها حجة ثالثة وهي ان العام بعد التخصيص نزل منزلة قولنا اقتلوا المشركين
الا بعضهم والمشركين ليس بحجة فكذا المشبه ثم اجاب عنها بالمنع من التساوي لحصول الجهالة في المشبه
به دون المشبه ولعل تركها في غيره لرجوعها اليهما بل ترك الثانية ايضا لرجوعها الى الاولى كما صنع في
بعض اوليه وكيف كان فحاصل ما ذكره المص ان العام بعد التخصيص لفظ مجمل وكل ما هو مجمل لا يكون
حجة بان المقدمة الاولى ما ذكره المص حاصلها ان العموم الذي للفظ حقيقة فيه غير مراد بعد
التخصيص وتمام الباقي واحد المجازات وسائر ما تحت اللفظ من المراتب مجازات اخر فلا يجوز
الحمل على الاول لاحتمال ارادة غيره من مراتب الخصوص ولا مرجح في البعض فيكون مجملا فيتوقف
والجواب اولا ما ذكرناه في اول الكتاب ردا على عمدة اولي الالباب استاذ الكل في الكل من
ان اللفظ اذا كان له مجازات وجب الحمل عليه وهذا معتمد ومع تعذر ارادة الحقيقة لاجل قيام
القرينة الصارفة وكان بعضها اقرب الى الحقيقة وجب الحمل عليه وهذا مما لا شبهة فيه كيف

ومدار مباحث الالفاظ على الظنون ولا ريب ان كون تمام الباقي مرادا هو الاظهر المظنون للامر بكونه اقرب الى
الاصل فحاصل الجواب منع الاجمال الراجح الى منع الصغرى بعدم المرجح وسند ذلك ما بان في ذلك انا نظر
ويمكن منع الكبرى ايضا لما عرفت من ان المجمل مضر دون ان حجيته فتم وثانيا الجواب عن هذا الاشكال من
المحقق ان نفي حجية مطلقا وهذا الاشكال لو تم انما يقتضي العدم على القول بمجازية العام المخصص في
الباقي واما على القول بكونه حقيقة فيه فلا وثالثا انا نقول من سنان انه هذا الاشكال لا يدرج الاصل الثاني
فان ذلك مرجع الاتفاق على حجية العام المخصص مطلقا سواء كان حقيقة في الباقي ام مجازا مع القرينة
وانما كان الخلاف فيه في معناه كما لا يخفى وظواهر الالفاظ مطلقا حجة وهذا الاشكال يقتضي خلاف في الحجية
وهو ما لا فانسد امرها الا الموقوف الذي يستفيد ويعوض من آخر بعض وكيف كان فقد دفعنا ولا يا باب
اليه الاشارة من ان النزاع في هذا الاصل انما هو على القول بمجازية لفظ العام والمخصص واما على القول بحقيقيته
فلا مجال لانكار حجيته وتظهر بل لظاهرية لو تنبه في الاصل السابق على ان العام لم يستعمل الا في المعنى الحقيقي
فلا مساغ لانكار حجيته وانه يبقى عليه على انها مستعملة في المعنى المجازي تجيء فيه هذا الخلاف المذكور في
هذا الاصل وثانيا بان الكلام في الاصل السابق انما هو لتعيين وجه الاستعمال وهل هو حقيقة او مجاز بعد
من القطع انه غير مستعمل بالمستلزم للحجية فهي بعد ذلك الظهور ومن المعلوم ان الحقيقة والمجاز الاستلزام
الظهور الذي هو مناط الحجية حتى يحصل المنافاة بين الاصليين ويتفرع على اختلاف الكلام في الاصل السابق
في تعيين وجه الاستعمال مطلقا سواء كان هنا الحكم يخرج كما يرى العلماء الان بعد ام لا يخرج اثبات العلماء
الاختلاف في هذا الاصل انما هو خلاف اذا كان فيه حكم كالمثال الاول للاصل السابق الحكم فيه هذا بل يرد ذلك فيها
عموم وخصوص وجه لم يكن بعيد لوجود الاستعمال المعلوم الموجود حقيقة او مجازا مع عدم الحجية
كالمشترك من دون قرينة والمبهمات لكن عند المص والعام المخصص بالمجمل مطلقا وكالحقيقة المتعذرة
الارادة مع تعدد المجازات المتساوية ووجود الحجية مع عدم الاستعمال فيكون بالوجه كالكلي الذي
منه الفرد من غير استعماله فيه ومن مثال الاجماع ظاهرا كيف كان فما ماكتبه السيد السلطان في توجيه
هذا الاشكال لا يخلو عن شيء على القول بكون العام المخصص حقيقة في الباقي بانه ليس مراده من قال
انه حقيقة في الباقي انه حقيقة في تمام الباقي حتى يلزم منه تمام الباقي الى ان قال وهذا عبارة العام
في بقائه فيه الاشكال انه لا يحمل على الباقي بل على ما يكون مجملا فيقدر وجوه من النقصان الاول انما

ذكره من التوجيه بعيد من ط الاستدلال فان التعبير عن الحقيقة بالمجاز كما هو مناط التوجيه بعيد بل في
لان التعبير الذي كونه مجازا بلا قرينة الثاني عدم ملائمته لما هو العلامة والقاضي في دفع التناقض لما
في الاستثناء ببيان ذلك ان القول بالحقيقة بانه اما على ما اختاره العلامة من ان الاسناد بعد
الاخراج والعام مستعمل في معناه الاصلي لا في الباقي فقط فعلى هذا الوجه لقوله انه احد الحقائق لان
الحقيقة واحدة لا تعدد فيها كما لا يخفى او على ما اختاره القاضي فعلى هذا لا يصح ايضا لقوله الذكر
اذ كما لا يتوهم ان السبعة اسم لهذا العدد فكذلك لا يتوهم ذلك في عشرة الا ثلثة الثالث عدم ملائمته
لاستدلال القائل بالحقيقة باستصحاب تناول السابق فان ظاهره كما تراه لم يطرء عليه شئ الا
خروج ما خرج بالمخصص فيكون حقيقة في تمام الباقي وكذا دليل الخصم وهو سبق الباقي الى الذهن
لان ظاهره كونه حقيقة فيه اذ لا معنى لسبق احد الا بعارض لا على التعيين الرابع عدم ملائمته
للقول بكونه حقيقة فيما لو بقي غير منحصر لان ظاهر هذا القول انه حقيقة في الباقي الغير المنحصر لانه عام لا
لانه احد ابعاضه كما هو مناط التوجيه المذكور الخامس عدم ملائمته لقول المص ومن هذا يظهر حجة
المفصل كما ستبينه فتظهر مما ذكرنا ان النزاع في هذا الاصل انما هو على القول بمجازية لفظ العام
كما هو المختار فيبقى ما يبتني في التوجيه من العبارة السادس انه على ان يتم هذا التوجيه مثل ما في الجمع
المنكر من ان بعض المجازات العموم كونه احد ما هو يجب ان يحمل اللفظ على الجميع صونا للكلام الحكيم عن الاجمال
لو صح ان يبقى في هذا التوجيه انه لو سلم ان المراد من قول المستدل احد المجازات هو احد الحقائق فلا
يسلم الاجمال بل تعيين اصالة عدم الاجمال كما في الجمع المنكر الحمل على الجميع لكن هذا لا يجري في المجازات
اما لانه مستلزم لاستعمال اللفظ في اطلاق واحد في ازيد من معنى مجازي وهو غير جائز كما
بيناه في محله او لانه لم يعهد في المجازات كما قيل السابع انه لو حمل المجاز في كلام المستدل على الحقيقة
كما صنع الموجه لزم عليه اختيار الدليل من المدعى لانه انه هو عدم الحجية مطلقا والاستدلال انما هو بعدم
الحجية على القول بالحقيقة لا يفيد عدم الحجية على القول بالمجازية تم قوله ومن هذا يظهر
حجة المفصل آه يعني من هذا الاستدلال يظهر حجة لما يعتريه مدعي المفصل بان العام ان خص بمتصل
فحقيقة وان خص بمنفصل فمجاز فان المفصل قائل بمجازية الاستعمال في الباقي في القسم الثاني
موافق فيه لمنكر الحجية مطلقا فاستدلال منكر الحجية مطلقا كما يجري في مدعاه يجري في هذا الجزء

من مدعي

من مدعي المفصل ويظهر عدم ملائمة التوجيه المذكور لما ضم المذهب ولما كان مدعى المفصل مركبا
كما عرفت عبر بقوله يظهر آه والا فهذا الاستدلال هو عين حجة المفصل كما هو ظ للمتامل واعلم انه يمكن
استنباط الحجة للجزء الاخر من مدعى المفصل من هذا الاستدلال ايضا فانه صرح بانه حقيقة لان اللفظ
هو العموم ولم يرد فانه ظ في ان اللفظ العام مجاز لو كان حقيقة والمفصل موافق له في هذا الجزء
فانه يقول حينئذ بان الاستعمال على وجه الحقيقة فاذا كان حقيقة كان حجة اذ النزاع في الحجية انما هو
على القول بالمجازية لا على القول بالحقيقة كما مر اليه الاشارة وصرح به بعض الفضلاء ويوضح ذلك قول
المص للبناء على الخلاف في الاصل السابق تم قوله فان الباقي اقرب الى الاستغراق آه الظاهر تعليله
لما ذكره من المعين من قرينة التامة ووجود الدليل على تعيينه في موضع النزاع لا جوابه لقوله واما انا
كانه آه للجواب قوله في نجيباه حاصله انه تمام الباقي اقرب الى الحقيقة التي هي الاستغراق بالنسبة الى غيره
وما ذكره من الدليل العرفي وهو صحة ذم العبد المامور عاصيا ونحوه من العرف دليل على كونه التخصيص
نفسه قرينة ظاهرة في ارادة الباقي بتمامه هذا مضافا الى ان دعوى عدم في كلام الحكيم يرشدك الى ما ذكرنا
اذ المعروف انتفاء القرينة سوى التخصيص ظ ولم يكن قرينة على ارادة تمام الباقي لكان ذلك منافيا
لحكمة الحكيم الاجمال والابهام في متعلق الحكم وكان المص اراد بقوله مضافا آه دفع ما سياتي من الفحول
بان التخصيص لا يعينها الا استعمال اللفظ في غير الحقيقي اما انه هل هو تمام الباقي وغيره فلا دلالة
قوله وما ذكرناه من الدليل يعينها ايضا آه كما في قوله في تغيير في قوله ايضا اشارة الى ان الاقربية بنفسها
كافية في الحمل على الاقرب تم والا نضاف ان كلمات المص هنا في كفاية الاقربية بنفسها للحمل على الاقرب
مضطربة الى ان يجمل قوله ووجد الدليل آه وقوله مضافا آه على التفصيل والتماشي مع المص في
يكون الاقربية بنفسها كافية عند المحل تم هذا مع ان الاقربية كما سبق بنفسها قرينة مرجحة
لارادة ما هو اقرب من غير حاجة الى وجود دليل اخر على تعيينه كما ذكره المص نعم اذا تعدد الحقيقة
وكان هناك مجازات متساوية قربا وبعدا صح القول بالاجمال على الاقوى كما اشار اليه المص
بقوله ان ما ذكر نحو صحيح اذا ما كونه كانت المجازات متساوية آه تنقيح المرام في المقام يقتضي
بسطا من الكلام فنقول انه اذا قامت قرينة صارفة للفظ عن معناه الحقيقي وجب حمله على
المعنى المجازي مطلقا سواء كان معلوما ام لا وذلك لتصريح به وب والنفيه وجامع المقاصد

الكلام بيان اذا تعدد حمل اللفظ
على الحقيقة وجب حمله على المجاز
وذكر اقسامه من الاحكام

ومنها عدلنا عن ذلك وجوه الاول الاتفاق الكلي المصرح به في كلام بعض افاضل العصر الثاني تصريح

فخر الاسلام في الايضاح بان ذلك قاعدة مطردة من اهل اللغة الثالث ما ذكره ايضا في ايته وجامع

المقاصد من انه لو لم يحمل على المعنى المجازي بعد تعذر الحمل على الحقيقة لزم اهمال اللفظ ولغوية

هو باطل لتعين الحمل على المجاز واما ما عن بعض الحشوية من جواز ذلك في كلام الحكيم فبعيد بل هذا الحكم

منه لغو وجهل اذ تجويزه ذلك بالنسبة الى الله تعالى لا يرتفع الخلاف ثم كيف كان

فلا فرق في ذلك بين الخطاب الشرعي وغيره كالوكيل والمقر والموصي فلو قال هذا لولدي او اوصيت

بكذا لولدي ولم يكن له ولد بل له ولد الولد وجب الحمل على المجاز وهو ولد الولد وان قلنا

بكونه مجازا هذا مع علم القائل بانه لا ولد له من صلبه اذ المناط فيما ذكرنا هو علم المتكلم الاجمع

امتناع ارادة المعنى الحقيقي لجواز ان يكون المتكلم غير معتقد للامتناع فلا يظهر ح ارادته للمعنى

المجازي كما لا يخفى وينبه عليه المحقق الثاني في جامع المقاصد فالشرط في الحمل على المجاز ظهور

عدم ارادة المتكلم للحقيقة وظهور ارادته المجاز وتدخل فيما ذكرنا الحكم في المسألة

المزبورة الايضاح متمسكا بوجهين الاول ان صيانة مال الغير الا باذل قطعي اقوى من الاصل

المذكور والثاني ان المجاز على خلاف الاصل فلا يترجح على ما هو مبني على الاحتياط التام من

التصرف في مال الغير والحكم بنقله عنه وفيه ما لا يخفى نعم اذا حصل الشك في ارادة المجاز و

كان احتمالها مساويا لاحتمال الارادة للحقيقة اتجه ما ذكره اذا عرفت هذا فاعلم ان حمل اللفظ

على المجاز بعد تعذر حمله على الحقيقة يتصور من وجوه الاول ان يكون هناك مجاز واحد بمعنى ان

ما يصح التجوز فيه باعتبار اشتماله على العلاقة المصححة لا يكون الا واحدا وح لا اشكال في لزوم الحمل

عليه وهو مما صرحوا به في بابه بانه لو لم يحمل عليه لزم الالغاز الثاني ان يكون متعددا

بمعنى ان ما يصح التجوز فيه باعتبار اشتماله على العلاقة المصححة امور متعددة لكن قامت قرينة

على ارادة واحد منها بخصوصه وهذا كالاول في لزوم الحمل عليه بلا اشكال ولا يتفاوت

الحال في ذلك بكونه قريبا او بعيدا كما صرح به في النهاية الثالث ان يكون متعددا ويقوم قرينة

على عدم ارادة ما عدا واحد منها وهذا كالثاني في لزوم الحمل على ذلك الواحد المدلول عليه

بالقرينة بلا اشكال فلا يشترط في قرينة المجاز ان يكون صارفة ومعينة ولا فرق ايضا بين كونه

ذلك الواحد

ذلك الواحد المحمول عليه مجازا قريبا او بعيدا والفرق بين هذا والثاني جلي الرابع ان يكون متعددا مع تساوي

المجازات قربا وبعدا مع عدم قيام قرينة على تعيين المراد فهل يجب الحمل على الجميع او يتخير في الحمل على

اي منها شاء او يحكم بالاجمال احتمالات بل اقوال فعن بعض القاضي عبد الجبار القول بالاجمال ووجوب

نصب دليل على المراد لامتناع ارادتها اجمع مع تعدد انحصارها علينا وفيه عن الحنفي احتمال ارادة الجميع

على البدل فانه ممكن مع فقد دلالة التعيين ومع عدم الحصر ثم قال فان انحصرت وجوه المجاز فمتى

حمل اللفظ عليها باسرها على البدل واما على الجمع فلعدم اولوية البعض بالارادة واما البدلية فلعدم

عموم الخطاب حتى يحمل على الجميع هذا عند من يجوز استعمال المشترك في مفهوميه ومن منع يقول الابد من

البيان انتهى ملخصا والاقوى الحكم بالاجمال مطلقا كما صرح به المحقق بقوله انه اذا كثرت وجوه المجاز

المجازات متساوية لان الحمل على واحد معين منها والحكم بارادته لا بد من دليل عليه مع فرض

لابد من الدليل والحكم بالتخيير يبطل للقطع بان المتكلم اراد واحدا منها بالخصوص وهذا ينافي التخيير والحمل على

الجميع يبطل ايضا لاستلزامه استعمال اللفظ في معاني مختلفة على ان يكون كل منها متعلقا للاثبات بل منعه

جماعة من المحققين في الحقائق وقالوا لا يجوز استعمال المشترك في معانيه ففي المجاز اولى فافهم ثم انه لا اجمال

وان كان على خلاف الاصل الا انه يجب المصير اليه اذا قام الدليل عليه كما في محل البحث واما ما قيل نعم حرمت

عليكم الميتة على جميع الانتفاعات فليس من باب ما نحن فيه وهو حمل اللفظ بعد تعذر حمله على الحقيقة

على جميع المجازات المتساوية بل هو حمل على ما يعمها يعم الجميع وترجيحه باعتبار تبادره فتدبر الخامس

ان يكون متعددا مع عدم قيام قرينة على تعيين احدها ولكن ليست متساوية بل يكون

بعضها اقرب الى الحقيقة من غيره كما في مسئلتنا هذه وهي الباقي من العام بعد التخصيص ولا اشكال

في لزوم الحمل على ما هو اقرب الى الحقيقة لشهادة العرف وطريقة اهل اللسان بذلك مع الاتفاق العام

عليه المصرح به في كلام بعض الاجلة وبالجملة فان القرب من الحقيقة سبب اصلي لتعيين المجاز فيرتقي

على اعتبار الاقرب ان قرب المعنى المجازي الى الحقيقة يحتمل ان يكون اقرب منه بمقتضى الانتقال من اللفظ

الموضوع لما تقاربه اليه فيتعين ارادته منه على تقدير تعذر الحقيقة اذا تعددت المجازات احدها كونه اقرب

المجازات الى الحقيقة كما نبه عليه السيد الاستاد فقال اعلم ان المقتضي لتعيين المجاز مع تعذر الحقيقة

امور الاول احدها كونه اقرب المجازات الى الحقيقة المتعذرة ثم ساق الكلام فيه ذكرنا منه موضع

والنوع كافي المشترك السمعوابي معانيه ولم يثبت جوازه في محل البحث وان كان يتمشى في المشترك كما مر صح

الكلام فيما يتعين به الحقيقة المجازية من الاحكام

للحاجة الثاني تبادر المعنى المجازي من اللفظ المصروف عن حقيقته كما في قوله رايت اسدا في الحمام فان المفهوم
من لفظ الاسد المقترن بقرينة الكون في الحمام هو الرجل الشجاع المشابه للاسد في الجراة ومن المعلوم ان هذا
الفهم عن مستند الى دلالة لفظ الاسد ودال القرينة المذكورة فان الكون في الحمام انما يقتضي الصرف عن ارادة
المعنى الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس ولا دلالة له اصلا على تعيين الرجل الشجاع اصلا فلولا انه مدلول لفظ
الاسد المصروف عن حقيقته لم يعقل فهمه من الكلام لانتفاء الحصر في المجاز وتبادر المعنى المجازي من اللفظ
المقترن بالقرينة لا ينافي مجازيته ولا يقتضي كونه حقيقة في المتبادر لان التبادر الذي هو علامة الحقيقة على
ما عرفت هو فهم المعنى من نفس اللفظ مجردا عن القرينة وتبادر المجاز فهم المعنى بواسطة القرينة والفرق بين
الامرين ظاهر الثالث شهرة المجاز المعين وكثرة وقوعه في الكلام وانما كان الاشتهار سببا للتعيين لعدم
انفكاكها عن التبادر الموجب غالبا مع انه لا خطر الشهرة ترجيح ارادة المعنى المشهور الحاقا للظن بالحقيقة
بالاعم الاغلب انتهى ملخصا والحاصل ان ما ذكرنا من القرينة والغلبة والاشتهار والتبادر كالقراين الخارجية
في وجوب حمل اللفظ على المعنى المجازي الذي صار احدها بعد تعذر حمله على معناه الحقيقي والمنكر
لا يرتضي بذلك بل يقول لا بد من قرينة خارجية معينة ان وجدت والا يحكم بالاجمال مع ما فيه من الاشكال
وهو مختار المحقق الخوانساري والله المحقق اجمالا كما مر اليه الاشارة في سالف المقال مع ما فيه من الاشكال
وانت اذا احطت خبرا بجملة ما تلونا عليك علمت سقوط ما قيل او لا من ان التخصيص يعنيه الا استعمال
اللفظ في غير المعنى الحقيقي واما على ان المراد هل هو تمام الباقي او غيره فلا نظر لها ابتداء بل هي
فانها تدل على ان المراد من الاسد غير معناه الحقيقي واما على تعينه بانه زيد او عمرو فلا فافهم وثانيا
من ان دليل الحكم لو تم لاقتضى عدم وقوع الاجمال في كلام الحكيم وهو مع كونه فيه ومنه الاية
المخصوصة بالمجمل المذكورة في صدر البحث وهذا منتج لا البطل المراد من ذلك ان الاجمال لا يقع في كلام
الحكيم واسابل المراد ان الاصل انما هي عن الحكمة والاعتبار وتلقاه بالقبول اهل الفضل والكمال
عدم الاجمال في المقال الا فيما دل عليه الدليل الدال على وقوعه في كلام الحكيم لاجل الدليل لا ينافي
كونه على خلاف الاصل ونظيره الى ما تعرف من ان الاصل في الكلام الحمل على ما هو الظاهر منه وقد
يحمل على خلافه لاجل الدليل على ان الظاهر غير مراد وما لاحد ان يقول ان الاصل المذكور يقتضي
عدم الحمل على خلافه واسا هو ظاهر قوله اقل الجمع آه اي كون اقل الجمع حين عدم كونه

الحجية

لهم على الصلاح الثبتي

الحجية حجيته في اقل الجمع ممن يجوز التخصيص الى الواحد مقطوع عابه واما ان كان ممن يجوز التخصيص الى الواحد فلا يكون
اقل الجمع مقطوعا عابه عنده بل المقطوع به هو الواحد فلا اجمال ايضا لوجوب حمل اللفظ على المتيقن وهو
اما اقل الجمع او الواحد والاول على تقدير عدم كون المستدل ممن يجوز التخصيص الى الواحد والثاني على تقدير
تجويزه اياه واليه نظر المحقق يعني لا اجمال كما يتوهم من ان هذا الكلام من المص العلام مشوب بالاسقام
اذ لا ان يتحقق اقل الجمع لو صح وانتفى وجوب حمل اللفظ عليه لم يحتج الى الجواب عن حجة القائل بمنع الاجمال
بقوله والجواب لا نم آه وثانيا ان يتحقق ارادة اقل الجمع لا يدفع الاجمال كما زعم المص لمعارضته بما ذكر
من كون تمام الباقي اقرب الى الحقيقة بعد تعذرها فيتعين المجاز الاقرب لتعينه الارادة فندفع اما الاول فبانه من باب الالزام
والابرام على الخصم لا من باب الارتضاء والاعتقاد واما الثاني فبان الحمل على تمام الباقي اقوى لقوة ما دل
عليه كما مر وضعف دليل المقابل مع ظهور الفرق بين الجمع والعام كما مر فيه تمام الكلام هنا والانصاف انه
لو ترك المص هذه العلاوة اعني قوله مع ان المجمل لكان احسن لان القائل بالاجمال لا يقول بقطعية
ارادة منتهى التخصيص مط سواء كان هو اقل الجمع او الواحد لان قطعية احدهما عنده موقوفة على انتفاء احتمال
المجاز الاخر كما هو ظاهر حتى اجاب بالاحتمال قائم فاين القطع ثم هذا كله على تقدير كون الضمير في قوله بها المحتج لا
لقوله مجمل حجيته فانه لا يصح كما يدل عليه بالتامل ثم ان المص لو قال ان الزام المستدل القائل بالاجمال انه منتهى
التخصيص مط اي شيء كان نعنيه مقطوع به فلا اجمال لكان انسب كونه واضح المقال ثم قوله على كل تقدير متعلق
بقوله مقطوع ارادته المراد ان اقل الجمع على التقدير المذكور قطعية الارادة لا انما هو المراد او غيره من المراتب التي
هو مختبر وعلى كل تقدير يكون مرادا او فيه ما لا يخفى كما قوله وعن الثاني بالمنع من عدم الظهور كما هو
انه ان اراد عدم الظهور بالنسبة الى العموم فم لكنه لا يضرنا وان اراد بالنسبة الى الباقي فلم وسند المنع
ما ذكرنا من الدليل العقلي وبتقرير اخر ان ما اراد بقوله ظاهر ان اراد به الحقيقة فصغراه مسلمة وكبراه
ممنوعة لعدم توقف الحجية على الحقيقة كما مر وان اراد به الحجية فصغراه ممنوعة لكونها مصادرة بل الكبرى
ايضا لا للاستلزام منع الصغرى منعها بل الفساد هيئة القياس كما لا يخفى فهو قوله على ما بقي آه اي تمام
الباقي من العام بعد التخصيص لكونه اقرب الى الحقيقة كما مر ثم ان هذا مع انه مبني على جواز التخصيص الى اقل
الجمع واما من منع ذلك وشرط بقاء كثرة قريبة من العام فلا وجه عنده لهذا الكلام وهو كون اقل الجمع متيقنا
للارادة اذ تيقن الارادة فرع جواز الاستعمال وحيث لا يجوز الاستعمال فلا وجه لتيقن الارادة

اخصر م

وقوله انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا

وبالجملة يترجح على الحجر المذكور ثم وجوه الاول انه لا يدفع القول ببقاء الاكثر الثاني في المنع من كونه اقل الجمع
متحققا والباقي مشكوكا فيه الثالث بعد تسليم ذلك ان يحكم معارض بان الباقي اقرب فالترجيح لهذا الكلام
الرابع انه لا يدفع القول بجواز التخصيص الى الواحد لكونه هو المتيقن كما مر الخامس ان الحمل على اقل الجمع يقتضيه
الاجمال لما مر في سالف المقال من انه وان كان من حيث العددية معلوما الا انه من حيث العدد غير متحمل بخلاف الحمل
على تمام الباقي فانه على الاجمال بكل وجه عن وجوه تم قوله مذهب العلامة الى الكلام في المسئلة يقع في مقامات
اربعة الاول في نقل الاقوال والثاني في ترجيح بعضها والثالث في تحرير محل النزاع وهو على نوعين احدهما
في اصل الحجية وثانيهما في مبلغه هل هو علمي او ظني ويمكن جعل محل النزاع انواعا بان يقال على القول با
لحجية العلمي هل لا احدهما مع امكانه والا يكفي الظن وكذا ثانيهما مطلقا وان لم يمكن فهل هو من عدم الامكان
يسقط حجية العام لسقوط المشروط بسقوط شرطه وعلى القول بالحجية الظني اقوالها احدها الظن الغالب
ثانيها مطلق الظن وثالثها ان لا مع تعذر العلم ورابعها ذلك مطلقا مع تعذر العلم وخامسها مطلقا وان امكن العلم
نعم والرابع في شرح الخلاف وفي كلام المصنف اشارة الى الكل الا الرابع وستقف على ما هو الحق فنا شار
المصنف الى الاول بقوله ذهب العلامة في التهذيب ره وحكاه في شرح المنية عن الصيرفي في شرح بدة عن في وهو
ظاهر المدقق المحشي وتلميذه السيد الاجل فان هذا اصل القولين في المسئلة من توقف فيها الفاضل التوني
وسياتي الى كلامه الاشارة ثم والقول الاخر انه لا يجوز العمل بالعمومات قبل البحث والفحص عن المخصص فلا يجوز
الحكم بحجية عقد ولا بحلية شي مثلا بمحض الخطر قوله تعالى اوفوا بالعقود واحل لكم الطيبات من غير فحص
عن مخصص علمي او ظني على ما مر من الخلاف في محل النزاع فلو حكم به كان الحاكم كالحاكم بالحكم الشرعي
بمحض الهوى والتشهي وهو للنهاية وابن سريج كما فيها والمنية وبدة وشرحها للفاضل الصالح والمختصر
الاحكام والمحكي عن المحقق الخوانساري وامام الحرمين والغزالي في بدة هذا مما ذهب اليه جم غفير من
المحققين بل بعضهم ادعى الاجماع على ذلك ونسبه المدقق المحشي الى اكثر الاصوليين بل ادعى الاجماع عليه
جمع من المحققين كما صرح به المصنف بقوله وانكره البعض من المحققين قائلا بان العمل بالعموم قبل البحث عن
المخصص يمنع اجماعا وكيف كان فهذا القول هو اللائق بالاذعان كما ستقف عليه وقد ظهر مما ذكرنا
ان المشارك في المسئلة كيف وان اصولها ثلثة وان المراد ببعض العامة في قوله المصنف وحكى فيها كلا
من القولين عن بعض من العامة من هو قوله وقال بعض انه لا يكفي اه وهذا البعض كما في كثير جملة من الكتب

هو القاضي ابن بكر وفي الاحكام ان عدم الكفاية نظر الاستقراء مذهب القاضي ابي بكر وجماعة من الاصوليين
والاظهر عند الحضرة في هذا المقام هو الاكتفاء ونظر الاستقراء وفاقا للاكثر كما سياتي برهانه بعون الله
سبحانه قوله وربما قيل اه والقائل به هو امام الحرمين ومرجع مرجح فيما يلزم هو بعض المتقدمين المراد
بالصيرفي والمراد من بعض العلماء هو الشارح العلامة قطب الدين الشيرازي والمنا قل عنه الفاضل
التفتازاني في شرح الشرح فقال فيه ذكر الشارح العلامة ان مراد الصيرفي انه قبل وقت العمل
وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين المخصص فذاك والا تغير الاعتقاد ومع
بذلك امام الحرمين ثم قال وهذا غير بعيد وهذا المراد بما ذكره المصنف فالحاصل ان الامام الموجه لمراد
كلام الصيرفي ظ الفساد وجهة ما ذكره المصنف بقوله وربما قيل اه وهو وان كان نافعا للاشكال
من عدم وجود مخالف لاحد في المقام الاول وكون الخلاف والنزاع في المقام الثاني وهو مبلغ
البحث الا انه من قبيل علاج الفاسد بالافسد لان الاعتقاد الجزمي بالعموم قبل الفحص عن المخصص مع
قيام احتمال ارادة الخصوص وغلبة التخصيص بل الظن بوجوده كما ستعرف طارد كما صرح به في الاحكام فانه
تكليف بما لا يطاق ووجوب الاعتقاد الظني مع انه غير ملايم لقوله جزما بعيد لانه اما ان يكون المراد
ان هذا الاعتقاد يجب بغير دليل او المراد انه يجب تحصيل هذا الاعتقاد بالبحث والاول ظ الفساد
لما مر والثاني مع انه خلاف ظ العبارة راجع الى المقام الثاني او المراد انه يجب في الثاني الوجوب الشرعي
يعني ان الاعتقاد الجزمي شرط العمل بالعام وفيه اولا انه خلاف الظ اذ الظاهر من الوجوب حيث يطلق
هو الوجوب الغير الشرطي وثانيا انه لا دليل على ذلك وثالثا انه مستلزم للتكليف بالمحال كما مر اذ ربما
لا يحصل ذلك الاعتقاد ورابعا انه مستلزم للغوية القيد وهو قوله قبل وقت العمل واذ قلنا
ان الاعتقاد الجزمي هو مقتضى اصالة الحقيقة كما سياتي اليه الاشارة ففيه مضافا الى ما سياتي
اليه الاشارة ان الاصل المذكور في المقام لا يحصل الا من الاصول التعبدية فلا وجه لقوله جزما لعدم
افادة الاصول التعبدية بالجزم او الظن اللهم الا ان يجعل قوله جزما قيدا لقوله يجب لا الاعتقاد
فيه ما مر ويمكن ان الاصل المذكور من الاصول التعبدية بتوهم ان له وجه فلعل كك لان الاصل
التعبدي لا يناط بالاعتقاد والحاصل ان قوله جزما اما قيد للحكم اعني قوله يجب او قيد
لموضوعه اعني قوله اعتقاد عمومه وعلى التقادير الاصل المذكور اما من الاصول

منه الظن تكليف بالجزم لا سيما اذا
كان هذا الاصل من الاصول
الاجتهادية ولو قيل بكونه من
الاصول ع م ح

الاجتهادية او التعبدية وعلى جميع التقادير فلا وجه لتوجيه الموجه كما هو ظ تماحققناه نلعلل لما ذكرنا حكم العلامة الشيرازي في رده عليه بانه صدر عن غباوة فتم قوله والاقرب عندي انه لما حصل النزاع في المسئلة في مقامين احدهما عدم جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص وثانيهما الاكتفاء بالبحث حتى تحصيل الظن القوي بالانتفاء فقوله والاقوى الى قوله لنا اشارة الى مختاره فيهما من عدم جواز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصوص ومن الاكتفاء بالبحث المفيد للظن الغالب بانتفائه وقوله لنا الى قوله وانما اكتفاء اكتفينا دليل لمختاره الاول وقوله وانما اكتفا اه دليل الثاني وما ذكره من الدليل للاول ذكره في نهاية وتهذيبه وكثير من كتب العامة حاصله ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع ايض حتى قيل ما من عام الا وقد خص فصار احتمال ثبوته مساويا بالاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش وفيه نظر من وجوه الاول انه ظاهر ان استعمال العام في الخاص قد شاع بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة فقبل البحث النافي لاحتمال الخصوص يتوقف الحمل على العموم كما هو الشان في التعارض هاهنا عند المعظم وقد تقدم ويستفاد منه امر الاول ان البحث نافي ودافع لاحتمال الخصوص وهو غلط اذ ظهور الخصوص كظهور العموم من اللفظ امر واقع كما هو المفروض وسيأتي اليه الاشارة وما هو واقع لا يعقل انتفائه بالبحث كما في جميع الادلة المتعارضة والثاني انه لا توقف في الحمل على العموم بعد البحث حيث ارتفع الترجيح على البحث والتفتيش ومن المعلوم ان وجود الموقوف عليه يستلزم لوجود الموقوف وهو غلط ايض بل ربما توقف بعد البحث ايض لعدم العثور بعد على ما يدل على ترجيح احد المتعارضين في الظاهرين المتعادلين على الاخر كما في كل الادلة المتعارضة وصرحوا به في باب التعادل وصرح به المص في مبحث الامر بقوله فائدة اه والمعروف ان المخصوص ظ من لفظ العام ايض لكثرة استعماله فيه وصيرورته مجازا راجحا فيه مساويا للحقيقة فيفهم منه كانفهام الحقيقة منه فيكون هذا المجاز وهذه الحقيقة مفهومين من لفظ العام وظاهرين منه على حد سواء كما هو الشان في المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح وجب التماس المرجح من خارج فان وجد فيه ما يرجح احدهما على الاخر وجب العمل بمقتضاه مطلقا سواء كان ما دل عليه المرجح المعنى المجازي او الحقيقي والا وجب التوقف لعدم ترجيح احد الظاهرين

الكلام في نتائج القول بعدم جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص لاكثر

علاص

على الاخر بشئ من وجوه الترجيح وليس ما نحن فيه الا كاستعمال المشترك مجردا عن القرينة فان تعيين احد معانيه مفتقر الى البحث عما يدل عليه من القرينة الخارجية ان وجدت والا وجب التوقف لما هو غاية الامر انه لا اجمال فيه وفي ذلك حيث ما نحن فيه ع والحاصل ان بناء العمل على العام بالبحث الظني او القطعي بانتفاء المخصص كلام شعري اذ هذا الظن لا يحصل الا بدليل خارجي دال على ارادة العموم من العام دون المعنى المجازي اللازم منه ايض لولاه كما هو المفروض وبالجملة فليس موضع البحث الا كالاذا تعارض دليلان ظاهران متساويان غاية الامر اتحاد المورد في موضع البحث كالاربع اخبار الائمة عند المص وتعدده في سائر الادلة المتعارضة وهذا الاتحاد لا يخالف حكم موضع البحث لما لحكمها واحد بعد البحث وقبله المرجح يعمل به مطلقا سواء كان مع العموم او الخصوص كما مر والا يتوقف فتفطن هما حرزنا من المقال ان ظاهر ما ذكروه من الاشكال لا يخرج عن الاشكال الا ان يكون مرادهم مما ذكروه ما ذكرنا مجانبهم مجانا بان عنوا بالبحث عن انتفاء المخصص البحث عن وجود ما يرجح العموم على الخصوص فتم والثاني بعد غمض العين عن الاول ان اطلاق كلامهم لا يجوز العمل بالعام قبل البحث التام عن المخصص لان ما ذكروه من الدليل المذكور انما يمنع من العمل بالعام الذي لم يعلم تخصيصه اصلا او شك في انه هل خرج منه فرد اولا وهل باق على معناه الحقيقي او لا وبعبارة الاخرى العام الباقي على بكارته ولم يتطرق اليه التخصيص بعد اصلا ثم شك في التخصيص وعدمه واما العام الذي علم بتخصيصه بالنسبة الى فرد وشك في تخصيصه بالنسبة الى فرد اخر فلا يمنع ذلك من العمل به في المورد المشكوك فيه لما مر من ان الاصح تعين الحمل على اقرب المجازات وابعدها ولا شك ان الاصل يقتضي ارادة الاقرب والاخذ به كما مر وهذا الاصل لم يكن تخصيصه حتى يتوقف في العمل والحاصل ان الموهن للعام هو غلبة التخصيص لا يبقى بعد العلم بتخصيصه حتى يصير موهنا بالنسبة الى الفرد المشكوك في خروجه عنه فمثل هذا العام يجب العمل به بالنسبة الى الفرد المشكوك في خروجه عنه لحصول الظن منه بمقتضى لما ذكرنا من الاصل ويتقوى هذا الظن لو استلزم خروج الفرد المشكوك فيه بتخصيص اكثر الافراد الذي هو في غاية الندرة ان قلنا بصحته ولعلك تقول ان اطلاقهم منصرف الى ما ذكرت قلنا يلزم من ذلك اولا انه مجاز بلا قرينة وثانيا حمل الاطلاق والنزاع على ما ليس بموجود او حملا على النادر لما عرفت من عدم وجود عام لم يتطرق اليه التخصيص الا قوله عم وهو بكل شيء عليم ايض مخصوص عند بعض حيث قال لا علم له عم بالجزئيات تعالى عنه والثالث ما اورده الفاضل

المحشيان الشيرواني والمازندراني على ما ذكره من الدليل فقال الاولى انه ان اراد انه يجب البحث عن
انه كيف يدل على المقصود بعد ثبوت اصل الدلالة فتم بل العلم بانه دال كاف في التمسك به
وان لم يعلم كيفيته ولو تم ذلك لزم البحث عن المجاز لان التجوز كيفية في الدلالة والفرق تحكم
وان اراد انه يجب البحث عن الكيفيات التي يتوقف ثبوت اصل الدلالة عليها فتم لكن المعرض عنه فلان
البحث قد حصل لانه ثبت وضع تلك الصيغ بازاء العموم ثم قال لا لانا نقول مراده ان الدلالة الاصلية و
ان كانت ثابتة الا انها صارت ضعيفة الآن بحيث لا يعد دلالة ولا يعتبر بها الا بعد البحث عن
المخصص فصار الحاصل انه يجب ان يبحث بعد التخصيص عن الكيفيات التي يصير الدلالة بسببها معتبرة ويصح
التعويل عليها لانا نقول هذا الكلام بعد التخمين وتسليمه يرجع الى ما ذكره بقوله وقد شاع ابقاه و
ظاهر كلامه انه وجه اخر بعد الوجه الاول وقال الثاني انه ان اراد ان التخصيص اثبات كيفية الدلالة فلا
نسلم وان اراد ان التخصيص المحتمل كذلك فوجوب البحث عنه اول الكلام والخصم ان يقول كيفية الدلالة هنا
هي العموم فيجب التمسك به على المجتهد انتهى ويرد على الثاني ان قوله وان اراد ان التخصيص المحتمل ام مختل لكون
هذا الاحتمال احتمالا معارضا مساويا لاحتمال العموم فصار الظاهر في من اللفظ على حد سواء كما مر بل قيل انه
هذا الاحتمال ارجح من احتمال العموم وقد يشير اليه المص ايضا فلو وجب على المجتهد التمسك به قبل البحث لزم
عليه الترجيح من دون مرجح او ترجيح المرجوح على الراجح فلا وجه لقوله والخصم ان يقول اه ثم لو رجح
على القول بكون اصالة الحقيقة تعبدية لكنه خلاف مختار المص كما تقدم فافهم ويرد على الاول انه لو
بل العلم بانه دال محل الاشكال اما لاعدم كفاية الدلالة في التمسك مع وجود المعارض المساوي
او الاقوى كما هنا وقد مر وثانيا انه قوله ولو تم الى قوله والفرق تحكم تحكم لوجود الفرق كما سيأتي
بيانه بعون الله سبحانه وكيف كان فان هذه الحجة مع اشتهارها في كتب الاعيان مشوبة بالخفاء
كما مر اليه البيان ثم نعم للمدعى وهو وجوب الفحص عن المخصوص قبل العمل بالعام وجوه اخر منها دعوى
الاجماع على ذلك في جملة من الكتب من الفوائد الحائرية وعن شيخنا البهائي والمحقق الخوانساري
دعوى الاجماع عليه وفي المختصر الحاجبي يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص اجماعا وفي الاحكام
لا يعرف خلاف بين الاصوليين في امتناع العمل بموجب اللفظ العام قبل البحث عن المخصص وعدم
الظفر به وفي ح الشرح قال الغزالي لا خلاف في انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن

المخصص لان شرط دلالة العام انتفاء المخصص وكذا كل دليل يمكن ان يكون له معارض فهو انما يكون دليلا بشرط
السلامة عن المعارض فلا بد من معرفة الشرط انتهى وحكي دعوى الاجماع على ذلك عن القاضي ابي بكر وابن سريج ثم
ايضا بل دعوى الاجماع على ذلك من جمع من المحققين صريح قول المص واكثر ذلك جمع من المحققين اه واما الحجة
المتقدم اليهم الاشارة فمخالفتهم في الحكم بمجال فهم اشكال اما الصيرفي فلما مر اليه الاشارة من تنزيل كلامه على
محل البحث واما العلامة فلانه لم يقل كما هو ابا يدل على مصير الى القول بالجواز قبل الفحص الا ما قال في نهاية
في الاستدلال بالعام استقصاء البحث في طلب المخصص فلا جاز التمسك بالحقيقة الا بعد الاستقصاء في
المجاز فان هذه العبارة منه بل كانت ظاهرة في ذلك كما نبه عليه المص بقوله وهو كالصريح في موافقة
هذا القائل اي القائل بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص ولكن الانصاف ان هذه العبارة ليست
في الظهور كذلك دلالة كما اشار اليه المص بقوله فتم وقد نقل عنه انه قال في الحاشية اذ الامر بالقائل اشارة الى
احتمال كونه الاستدلال على عدم وجوب تحصيل القطع بانتفاء المخصص لانه لو كان شرطا لكان يحمل اللفظ على
حقيقته مشروطا بالقطع بانتفاء المخصص لانه لو كان شرطا لكان المجاز وقد يظهر ترجيح هذا الاحتمال باعتبار
ادراج لفظ الاستقصاء في العبارة وليس شيء لانه في بيت اكتفى بالظن مع انه ذكر لفظ الاستقصاء وقد نرجح
وجه برهان ويؤيد ذلك ان السيد عميد الدين لم ينسب الخلاف في المسئلة الى العلامة في شرحه
بل الى الصيرفي لا غير مع ان عادته ذكر الخلاف في كل المسائل وهو مختار المص وخلاف ذلك وكذا
معظم من تأخر عنه واصالة عدم تغير الرأي من الكتابين فلا اتفاق على ما في شرحي بيه واما ما ذكره
المدقق المحشي بعد نقل تلك الحاشية من ان هذا الدليل وان اوجب على نفي اشتراط القطع لكنه يدل على نفي
اشتراط الظن ايضا انه هنا على عدم الفرق بين التخصيص والتجوز وبعد تسليمه يلزم نفي اشتراط
الظن ايضا بعدم اشتراطه في المجاز اتفاقا فغير وارد علينا لان مقصودنا عدم كون العلامة مخالفا
نا اما هذا مع ما في قوله اتفاقا فان المص اوجب الفحص عن المجاز ايضا كما سيأتي بيانه في بحث تأخير
البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة نعم الاتفاق ثم واما الاجماعات فاشتهار صاحب ح فلعدم
حكاية القول المذكور عنه في كتب المعتمدة مطلقا ارشد اليه الا في شرحي بيه مع انه مسبوق بالاجماع
وملحوق به كما عرفت فافهم واما المناقشة في الحجة المذكورة بان الاجماعات المحكية من العامة فلا
تكون حجة ولم يتحقق من الخاصة اجماعا فيها والمنع من عدم تحقق من الخاصة كما عرفت وثانيا المنع

كلام مع المدقق المحشي

٤٧

من عدم حجية الاجماع من العامة في نحو المقام سيما مع التعاضد بكثرة النقلة وشذوذ المخالف بل بعدمه
ظاهرا وثالثا بعد الغض عن ذلك كله وتسليم ما ذكره المناقش من المناقشة انا نقول انا اثبتنا عدم
الجواز قبل البحث بين الخاصة بحجة بنفسه ومنها ما تمسك به في شرح من ان العام بتقدير قيام المخصص لا يكون
حجة في صورة التخصيص قبل البحث عن وجوده يجوز ان لا يكون حجة ويجوز ان يكون حجة فالاصل عدم كونه
حجة وما يقرب من ان الظن بكونه حجة اقوى من الظن بكونه غير حجة لان الراجح على العموم او من حمل على الخصوص
والاخذ بالاقوى على الظن مسلم غير مسلم المنع من تقوية الظن بكونه حجة وانما يسلم ذلك مع ظن عدم المخصص وهو
انما يحصل بعد الفحص عنه لا قبله ومنها الاصالة البراءة الثابتة بالاجماع والنص فيجب لها عن المخصص التفتيش
والعام قبل البحث ليس منه ومنها ان العمل بالعام يوجب اختلال امر الدين والهرج والمرج ومخالفة
اجماع المسلمين وذلك لانه من جملة العمومات قوله تعالى احل لكم الطيبات وخلق لكم ما في الارض جميعا واوفوا بالعقود
والمؤمنون عند شروطهم والعمل بظواهرها من غير فحص عن المخصص يوجب ذلك وهو باطل قطعا كما نبه عليه
الفاضل [illegible] اقا نبيل القرب والزلفى ومنها انا نعلم قبل الفحص عن المخصص بان اكثر العمومات قد تطرق
اليها التخصيص وان لم نعلم المخصص بعينه ففي كل موضع يراد فيه العمل به يحتمل كونه مخصصا فتلك العمومات
مشابهة العام المخصص بالمجمل فكما لا يجوز العمل بهذه العمومات لاتحاد الدليل وكان اصالة عدم التخصيص لا
يلتفت اليها في العام المخصص بالمجمل فكذا هنا فاصالة عدم التخصيص هنا غير مجد كما نبه عليه في شرحها
للفاضل الصالح فان اصالة عدم الشيء لا يوجب ظنه لجواز ان يكون موجودا غلب عن عدمه فيحصل الظن
به وان كان مخالفا للاصل لوجوب حمل المفرد على الاعم الاغلب وبهذا ظهر ضعف القول بجواز التمسك بالعام
ابتداء تمسكا بالظن الناشي من اصالة عدم التخصيص كما عن العلامة والبيضاوي وحجج ومنها ان المدار
والمعيار في هذه الاعصار في الاحكام على الظن اذ مداركها انما هي الكتاب والاجماع والعقل والاخبار
واما الاجماع فمحققه نادر الوقوع بل عدمه على قول كما ستعرفه في محله واما المنقول مع انه غير مقبول
عند بعض الفحول فقليل الجدوى واما العقل مع انه كالمنقول من الاجماع في بعض ما مر فلا يفيد في الاحكام
الا القليل بل اقل القليل واما الكتاب وان كان قطعي المتن فظني الدلالة لما عرفته من اختصاص
الخطاب بالمشافهين مع انه غير حجة عند بعض الغافلين وانه لا يستفاد منه الا القليل من الاحكام و
اما الاخبار فمتواترها كالمحقق من الاجماع واحادها التي يبتني عليها حل الاحكام ظنية الدلالة والسند

كذا العمل بهذه لا يجوز

لما عرفت

لما عرفت من ايهامها الاختلال الذي لا يتوقع معه الحال ويرشد كل بعضه ما سلف في المقال فان المعاندين قد دسوا
ونقصوا فيها ما اختل به المرام كما نطق به الامام حيث قال لعن الله ابا الخطاب قد دس في احاديث ابائنا
وقال ان لكل واحد منا من يكذب علينا وقد بعث بعده الواصلين مولانا امير المؤمنين عن سيد المرسلين انه
قام خطيبا فقال ايها الناس قد كثرت علي الكذابة فمن كذب علي متعمدا فليتبوء مقعده من النار وقد وضع
المعاندون والزنادقة لاجل التقرب الى ائمة الضلال احاديث كثيرة منها ما نقل شيخنا بهاء الدين والملة
في الاربعين ان غياث بن ابراهيم دخل على المهدي العباسي وكان يحب المسابقة بالحمام فروى عن النبي انه
قال لا سبق الا في خف او حافر او نصل او جناح فامر له المهدي بعشرة الاف درهم فلما خرج قال المهدي
اشهد ان قفاه قفا كذاب على رسول الله ما قال رسول الله او جناح ولكن هذا اراد ان يتقرب الينا وامر بذبح
الحمام وقال انا حملته على ذلك وحكي ان بعضهم كان يقول بعد ما رجع عن ضلالته انظروا الى هذه الاحاديث
عمن تاخذونها فانا كنا اذا رأينا رأيا وضعنا له حديثا وقد صنف جماعة من العلماء كالصغاني وغيره كتبا في بيان
الاحاديث الموضوعة نقلها الشيخ المعظم اليه في الحديث الجاري مع العشرين من الاربعين وبالجملة فالاخبار الواصلة
الينا مع ما فيها مما ذكرنا هنا وما لا ندري بمعارضة مخالفة غير ما ثبت على ظواهرها كما هو ظاهر للمتتبع الاكمل
ان المسجد المسطور في كتب الدعوات مثل مصباح المتهجد وغيره اكثرها لمفقد الامر العاري عن القرينة سوى
الاجماع ادخل اخراجها من ادلة الفقه كما لا يخفى فقد ظهر من جملة ما ذكرنا ان ابتناء الفقه
غالبا على الاخبار الظنية سندا ودلالة وتعارضا او على اجماع قد تطرق اليها الوهن والخلل بكثرة
الاخبار الكاذبة ودسائس الغلاة والزنادقة والروايات الصادرة عن التقية فاقصى ما يحصل بها لكثرة
الاحتمالات المانعة عن العلم عقلا وعادة هو مرتبة الظن مع ان العمل بالظن حرام الا ما اخرجه الدليل و
هو ظن المجتهد الجامع للشرائط فلا بد من الفحص عن المخصص او المعارض من ان يكون منا انقضاء اتباعا
لحكم راسا او رفعا للحكم عنها ولا ريب ان احتمال وجود المعارض هنا قائم فحينئذ لا يحصل الظن بالعموم
اذ اكثر العمومات مخصصة حتى قيل ما قيل بل قيل ان وجود المخصص مظنون للمثل المشهور نعم هذا كله كيف يحصل
الظن بالعموم قبل الفحص ولو سلم فلا دليل على حجيته كما بينا انفا هذا مع ان كون شيء حجة مرحلة وجواز العمل به
اخرى الا ترى انهم اثبتوا حجية اخبار الاحاد بدلائل مع ان لجواز العمل به شرائط وبالجملة فما صدر عن الفقها
عن بعض الاعلام من انه يجوز العمل بالعام قبل الفحص عما يخصصه ظاهر فساده عن البينة والاعلام وسنعيد فيه

الكلام بعون الله العلام وتظهر بما ذكر لك ان المقام مغلوط بما سبق الى بعض الاوهام من ان الفحص عن مخصص العام
لو كان واجبا فما معنى تبادر العموم من الصيغ اذ التبادر هنا متحقق لكنه دليل ظني على ارادة المتبادر نعم يجب المصير
اليه لو لم يكن له معارض مساو له او اقوى منه كما صرح به المص ايضا اخيرا وجزم بانه قبل ان تبادر العموم مساو له كما
صرح به المص وجماعة وهنا قد عارضته غلبة التخصيص والظن الحاصل منها اما مساو له كما صرح به المص وجماعة
او اقوى منه كما صرح به المص ايضا اخيرا وجزم بانه قيل ان تبادر العموم انما هو عند الغفلة عن القول ان اكثر ما من
عام الا وقد خص انه يكفينا هذا القدر لاثبات الحقيقة كما في اثبات الحقائق الكثيرة اذ قد كان مثلا لو فرضنا
انه لا يستدل بما استعمال الا في الرجل الشجاع مع القرينة فح هذا اذا سمعناه يتبادر الاذهان الى الانسان
مع الغفلة الحيوان اذ المفترس سلمنا التبادر وان الاصل فيه كونه حجة لكن نقول ان الاصل مخصص بما ذكرنا
من الادلة الدالة على وجوب الفحص عن المخصص هذا هو الكلام في المقام الاول وسنذكر المص حجة القول الثاني فى هذا
المقام ونذكر ما عليها في تلوها واما الكلام في المقام الثاني وهو النزاع في مبلغ الفحص بمعنى انه هل يكفي
الفحص المحصل للظن بانتفاء المخصص كما عليه الاكثر وانه لا يكفي بل لا بد من الفحص المؤدي الى القطع بانتفائه
كما عليه القاضي ابي بكر فبينه وبين القول بعدم وجوب اصل البحث افراط وتفريط وكيف كان فنقدم
انه لا تظهر في النظر في هذا المقام هو مذهب الاكثر فنقول لانه بحثنا عليه ما تمسك به في جملة من الكتب
كالمنية وشرحيها والاحكام والمختصر وشرحه للعضدي وهو ما ذكره المص بقوله وانما اكتفينا
بحصول الظن ولم نشترط القطع لان السبيل اليه غالبا انما هي الاسيرعدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود
فلو اشترط القطع لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات انتهى وبعضده ما ذكرنا في حجة القول الثاني في المقام
الاول فانها لو تمت دلالته على عدم وجوب اصل الفحص لدلت على عدم وجوب قدر ومبلغ من الفحص
او اليقين باليقين حاصله انه لو اشترط تحصيل القطع بانتفاء المخصص في جواز العمل بالعام لادى ذلك
الى ابطال العمل باكثر العمومات والتالي باطل بيان الملازمة انا استفرغ الوسع في تحصيل القطع بالانتفاء
لا يا في بعد تتبع جميع الادلة وهو مستغرق للاوقات غالبا ومفوت لما هو المقصود وهو العمل نظير ذلك
ما شاهده في بعض الطالبين للعقليات زعما منه بان المعرفة مقدمة فيضيع عمره في الامور العامة
والجواهر والاعراض فيموت قبل ان يصل الى الالهيات نعوذ بالله من هذه الافات وكيف كان فما قال
انه لا تم بطلان التالي ومطالبا المانع من بطلانه لامانع العمل باكثر العمومات فيندفع بان المانع امرانه

الكلام فيما انتهى اليه مبلغ الفحص في العمل بالعام من الاحكام

الاول مستلزم

الاول انه مستلزم ترك العمل باكثر العمومات الخروج عن الدين وهو غير جائز الا ترى ان قصر العمل بالعلم
لا يستلزم الخروج عنه جاز العمل بالظن في الفروع والثاني اجماع اهل الاسلام على العمل بالعمومات انهم
دما بقى ايضا ان هذا الدليل اخص من المدعى اذ هو السلب الكلي ومفاده السلب الجزئي لان غايته عدم التمكن
من تحصيل القطع بانتفاء المخصص لا يوجب عدم وجوبه مطلقا حتى فيما اذا تمكن منه ولو كان نادرا فندفع
ايضا بامرين الاول ان مقصودهم دفع القول باشتراط العمل بالعام بتحصيل القطع بانتفاء المخصص كلية
ولا ريب ان هذا الايجاب الكلي يرتفع بما ذكرنا السلب الجزئي فان السالبة الجزئية اذا صدقت بطلت الموجبة
الكلية لما تقرر في محله من ان السالبة الجزئية نقيض الموجبة الكلية وان ثبوت احد النقيضين يستلزم رفع
الاخر والثاني انه اراد انه عدم وجوب تحصيل القطع بالانتفاء في اكثر من العمومات باعتبار تعذر ذلك فيه لزم
الحكم بعدم الوجوب فيما يمكن فيه ذلك اما للاجماع المركب اذ كل من جعل شرط العمل بالعام القطع بالانتفاء
جعله شرطا مطلقا ومن لم يشترط فيه ذلك لم يشترط مطلقا فالتفصيل خرق للاجماع المركب والالحاق النادر بالغالب
طرد للباب ومراعاة لضبط الكلية وصونا للحكم بعدم اشتراط العمل بالعام بالقطع بالانتفاء عن التهافت
فيه وذلك غير عزيز في الشرعيات بل العقليات ايضا اولان النادر غير متميز عن الغالب وان العلم بعدم
امكان تحصيل القطع بانتفاء المخصص في الاغلب انما هو على وجه الاجمال لا التفصيل وذلك يوجب سقوط
وجوب تحصيل القطع بالانتفاء في جميع الافراد والا لوجب البحث في جميع الافراد الى حد يتعذر وهو مستلزم
للحرج العظيم وقد اشار الى هذا الوجه المدقق المحشي فقال ثم ان هذا الكلام يقتضي الاكتفاء بالظن بكونه مقتضيا
عدم اشتراط القطع مطلقا لان انتفاء غلبة السبيل الى القطع لا يقتضي ان لا يشترط القطع في النادر بل يكن
ان يكتفى بالظن فيما لا يمكن القطع ويشترط فيما يمكن نعم يمكن ان يقال لما تعذر التفرقة بين ما يمكن القطع
فيه وبين خلافه فاشتراط القطع فيما يمكن يؤدي الى الاستقصاء في جميع العمومات واكثرها حتى يحصل
الياس وربما لم يحصل اصلا وربما يحصل بعد زمان طويل يفوت المقصود وينتعطل العمل فيؤدي
الى ابطال العمل باكثر العمومات وجميعها بل وربما يؤدي الى العسر والحرج انتهى هذا ما يرجى تماشيا
مع القوم والا فالحق عندنا جواز الوقوف على الظن وان امكن تحصيل العلم للاصل الاصيل حاصله
انه لا نزاع بيننا وبين الخصم في وجوب اصل البحث وانما هو في مبلغه ونحن نقول بكفاية البحث
الظني والخصم لا يرتضي به بل يدعي الزيادة فعليه اثباتها لانه الاصل الانعكاسي كما سبق

الكلام فيما احتج به القول بجواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص من الاحكام

بيانه في مبحث حجية الظن والشهرة العظيمة المعتضدة بان القطع بانتفاء المعارض لما يوجب القطع بالحكم
الواقعي لحجية العام بعد ذلك مثبتا ودلالته ان كان من السنة ودلالته ان كان من الكتاب وبان
وجوب تحصيل القطع مستلزم العسر والحرج المنفيين اتفاقا كما بان سمعا وعقلا ونتوجه **قوله**
والحق تجويز التمسك به قبل البحث الخ واحتجوا لذلك بوجوه منها ما ذكره المص حاصله انه لو
وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب
طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز بل هو فيه ابلغ اذ بتقدير
وجود المخصص يكون المصنف في ثبوت الحكم لمحل التخصيص ولكن يحصل له ثمة محقق تحقق الحكم في
جزء مما هو مقتضى اللفظ وبتقدير وجود المجاز قد يكون للحقيقة غير مرادة فيحصل الخطاء في
الاول ثبوت الحكم للحقيقة مع عدم ارادة الثانية انتفاء عن المجاز وهو مراد لكن اللازم وهو طلب
المجاز منتف لانه ليس بواجب اتفاقا ومنها ما ذكره المص ايضا بقوله والعرف قاض الخ وهو عطف
عطفا على اسم ان لكن لا حاجة الى قوله ايضا الخ وكيف كان فحاصله ان العرف قاض بحمل الالفاظ
على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته واذا كان في العرف كذلك فليكن في
الشرع كذلك لقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ولان طريقة الشرع في المحاورة هي الطريقة
العرفية وليس له في المطريقة اخرى جديدة الا ما شذ وندر وبعبارة اخرى انه اذا اشتغرنا
تنبيه الاصل الخ ومرجعه الى القياس المنطقي كما ذكره في كلام المص وصغراه مطوية تقريره
ان العموم معنى ظاهر من لفظ العام وكلما كان كذلك وجب حمله عليه والجواب بمنع الصغرى بل
الكبرى كما سيأتي تحقيقه وكيف كان فالجواب عنهما اولا اجمالا بعدم مقاومة ذلك لمعارضة
ما قدمناه من الادلة على وجوب الفحص وثانيا تفصيلا عن الاول بالمنع من وجوب الفحص المقتضي
لوجوب البحث عن المجاز في موضع البحث في غيره من المجازات فان الخطاء فيها محتمل لظهور المعنى المجازي
كالمعنى الحقيقي وقيام الدليل على وجوب التحرز عن الامور المحتملة الموهومة بخلاف موضع البحث فان
المعنى المجازي كالمعنى الحقيقي من لفظ العام ظاهر بل اظهر فيجب التحرز عن الخطاء المظنون وبالجملة
فالفرق بين الامرين تام كما في … والكتاب وشرحيه فقالوا في مقام الجواب بالفرق بين
العام والحقيقة فان العموم اكثرها مخصصة كما … حمل اللفظ على العموم مرجوحا قبل

[illegible]

الكلام في ابطال القول بان اكثر اللغة المجاز من الاحكام

الفحص عن المخصص وذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقايق واما كون اكثر الالفاظ محمولا على الحقايق فمما لا ينبغي
ان يشك فيه وما يحكى عن ابن جني من ان اكثر اللغات المجازات فاغراق ليس على الحقيقة لانكار المعظم نقل المجاز
بل عن ابن تيمية انه صرح بان الغالب في اللغة الحقيقة وقد انكر قوم منهم ابو علي الفارسي وابو اسحق ومتابعوه
وقوع المجاز في اللغة ومنهم من انكر وقوعه في القرآن كالظاهرية بل نسب ذلك الى الامامية ومنهم من انكر وقوعه
في السنة وحكي عن ابي بكر داود الاصفهاني ومنهم من صرح بان مجرد الاستعمال دليل الحقيقة وهو السيد
المرتضى وابن زهرة واتباعهما واستندوا في ذلك الى غلبة الحقيقة ومن ثم في مقام الجواب عن الحجة المذكورة
قلنا الفرق قائم المثل وما قيل من ان اكثر اللغة مجازات يكذبه التتبع كما صدق المثل انتهى ومع هذا كله
كيف يمكن انكار قول ابن جني على ظاهره بل لا بد ان يطرح او يؤول اما بان مراده ان المعاني المجازية في اللغة
اكثر من المعاني الحقيقية بمعنى ان ما يصح استعمال اللفظ فيه مجازا وان لم يستعمل فيه بالفعل اكثر مما يصح استعماله
فيه حقيقة او بان مراده من المجاز الخاص اي التخصيص فيرجع الى ما ذكرنا او يكون مراده بان اكثر المعاني هو المجاز
المثبتة في كتب اللغة المجازات وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم من المصادرة في كلام المص حيث ان التعليل
في قوله فان اكثر الالفاظ محمول على الحقايق هو عين محل النزاع فتأمل وثالثا انه يندفع القول بكون العام
بعد التخصيص حقيقة مع وجوب الفحص عنده ورابعا انه لو سلم التساوي بين العام وغيره من الحقايق
قلنا بحجية القياس الاستنباطي او المساوات كما هو ظ تلك الحجة فانما يكون حجة اذا لم يوجد ما يقتضي
اختلاف المقيس والمقيس عليه في الحكم واما اذا وجد كما في موضع البحث فلا والمقتضي لذلك هنا
هو الاجماع الذي ذكره الخصم بقوله فانه اي طلب المجاز ليس بواجب اتفاقا فانه غير محقق فيما نحن فيه
بل المحقق خلافه كما عرفت فالقياس المذكور باطل المذكور ليس بحجة فتأمل وخامسا انه يمكن منع حكم
المقيس وهو عدم طلب المجاز في التمسك بالحقيقة لانه ان اراد انه لا يجب طلب المجاز في ذلك اذا
فرض انه لم يبلغ حد الاشتهار كالامر بالنسبة الى الندب في كلام الائمة عند المص واما اذا ورد ضرب من
الامام ثم يدل على وجوب شيء نظائرها فيه مثلا واحتمل المجتهد احتمالا مساويا او راجحا وجود ضرب
اخر فيه ما يدل على ان المراد بالامر في الخبر الاول هو الاستحباب فلا يجب البحث عنه بل يبني على ما هو
الظاهر من الامر في الامر بين الامرين ان المراد بالامر وهو ظ الفساد اذ الفحص عن المعارض مع احتمال وجوده
بالاحتمال المتقدم متحتم كما تقدم وان اراد انه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز فيما اذا لم يكن فيه احتمال

٦٣

وجود المعارض وارادة المجاز فهو مسلم لكن نقول بمثله في العام اذ الفرض فيه مثل ما فرض في الحقيقة والمجاز
من انتفاء احتمال وجود المعارض المساوي كالتخصيص الناشي من جهة كما هو مراد الشارح في بحثنا على المشكل
القوم لوجوب الفحص عن انتفاء المخصص ثم الجواب المنفصل عن الحجة الثالثة وهو قضاء العرف بحمل الالفاظ
على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته اما اولا فبمنع الصغرى اعني ان مراد الظهور قبل البحث
مع ملاحظة غلبة التخصيص وثانيا بالمعارضة بالمعنى المجازي في موضع البحث فان الخصوص مما يفهم بعنوان لفظ من لفظ
العام نظرا الى شيوع التخصيص في العام بحيث صار مظنة المعنى على حد سواء بالمعنى المجازي الظاهر كالامر
بالمضر من حرم فيحمل على هذا المعنى المجازي الاظهر ولا يخفى ان هذا انما هو لعدم لزوم محذور اصلا
بناء على الاظهر بخلاف الحمل على العموم فانه يستلزم اصل المحذور من الترجيح من غير مرجح او ترجيح
المرجوح على الراجح بناء على الاحتمالين من التساوي في الظهور والظهور في المعنى المجازي وثالثا بمنع
الكبرى لعدم الملازمة بين الظهور ووجوب الحمل كما في المشترك المجرد عن القرينة وما في خلاف الا…
ورابعا انه شبيه المصادرة لان الالفاظ في قوله بحمل الالفاظ اه من الفاظ العموم المتنازع فيها وقد جعلها
دليلا على الدعوى وخامسا ان ذيل الكلام وهو قوله عن حقيقته يدافع صدره اعني الظهور بعدم
عدم التلازم بين الحقيقة والظهور كما في … عند المصنف والحقيقة المرجوحة عند المحققين ثم في قوله
فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن بحمل الظرفية … صار الحمل المذكور مرجوحا في ظن المجتهد
نظرا الى كون اكثر العمومات مخصوصة والتسمية اي صار الحمل المذكور مرجوحا بسبب ظن المجتهد خلاف العموم
نظرا الى ذلك وما يتراءى من التهافت لانه حكم هنا بالمرجوحية وسابقا بالتساوي بين العموم وعدمه
مندفع اولا بان للراجح درجة التساوي وزيادة فمعنى السابق اختار التساوي واغمض عن الزيادة تنزلا
وتماشيا مع الخصم وهنا اختار الحق الواقعي لانه ادعى الحق وهو ابداء الفرق بين العام والحقيقة
ثانيا بان المراد من المساواة في السابق باعتبار ملاحظة الامور الخارجية كغلبة التخصيص في الاخذ كالمال التي
الحقيقة بعد تعارضهما يكون احتمال العموم مساويا لاحتمال عدمه والمراد بالمرجوحية هنا باعتبار
ملاحظة الامور الخارجية مع قطع النظر عن المعارضة المذكورة ومنها ما ذكره في … فقال احتج الخصم
بان الاصل عدم التخصيص فهذا يوجب ظن عدم المخصص فيكون حجة ثم اجاب عنه بانه معارض بان الاصل
عدم كونه حجة انتهى وله جواب اخر وهو منع كون الاصل عدم التخصيص في هذا المقام اذ المراد بهذا الاصل عدم

اصالة ههنا

كلام مع المدقق المحشي

اصالة عدم الحادث المشكوك الوجود وحاصل المنع عدم الشك في وجوده بل هو مظنون كما مر شرحا
فلا اصل لهذا الاصل في هذا المقام وثالثا وهو انه لو تم دليلكم وهذا يوجب ظن عدم المخصوص … مع المخصص
الظني وهو … في عرض من السلب الكلي وهذا نظير وجوب التثبت في خبر العدل الثابت بدعوى المحقق
الشيخ ادعاء على قبوله جرح جمع منهم فتم ولعل العلامة … ولكن في الجواب بالمعارضة
تماشيا مع الخصم فتدبر ومنها ما ذكره المدقق المحشي فقال المحقق ان الاصل القطع والظن لا يشترط
في شيء من الادلة لوجوه الاول ان الدليل الدال على العمل بخبر الواحد وهو ان الصحابة والتابعين
كانوا يعملون بخبر الواحد ومثلوا لذلك امثلة وشاع وذاع ذلك ولم ينكر عليهم احد فلا
لنقل علينا بالعادة … بان … يطلب احد من المتنازعين في المسئلة التوقف
عن صاحبه حتى يبحث عن المعارض والمخصص بل سكت وتلقى بالقبول والا لنقل الينا فصار
اجماعا على عدم البحث عن المخصص واذا ثبت عدم البحث في خبر الواحد عن المخصص والمعارض
ثبت في الكتاب بطريق اولى على انه يمكن ان يقال معلوم من شان الصحابة والتابعين انه
حين الاحتجاج احدهم على صاحبه بالاية الظاهرة في معنى او المناولة … الشيء اذا تلى
عليه الاية لم يكن مجيبا بان … فيه فلعله خصوص او مؤول فانتظر حتى نظر في تخصيصه
تاويله ولم يسمع المقابلة المحتج لشيء بان هذا الدليل مما يرفع تحقق المعارض فيه فليصبر حتى …
وقصد ما يتوصل اليه البحث من احد من العترة … وبعينه ما ذكره في الوافية فقال
يمكن الاستدلال على الجواز بان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون
في المسائل بالعمومات من غير … نفي المخصص ولو لم يصح التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص
لكان للخصم ان يقول العام لا يكفي في اثبات هذه المسئلة لعله مخصص ولا علم لي بحثك عن
المخصص الذي يجب انتفائه ودخول هذا الفرد المتنازع فيه … عن اثباته على الخصم
وايضا الاصول الاربعمائة التي كانت معتمد اصحاب الائمة عم لم يكن موجودة عند اكثر
اصحابهم بل كان عند بعضهم واحد وعند البعض اثنان والثلثة والاربعة والخمسة ونحو ذلك
والائمة عم كانوا يعلمون ان كل واحد من اصحابهم يعمل في الاغلب بما عنده من الاصول
ومعلوم ان البحث عن المخصص لا يتم الا بتحصيل جميع تلك الاصول فلو كان واجبا لوجب على الائمة

امر تحصيل تلك الاصول وتفرع العمل بعضها انه معلوم ان جل الاحكام من قبيل العمومات والمطلقات
المحتملة للتقييد فمسألة محل التوقف التي نحن بصدده نظر من وجوه اما اولا فللمنع من اجماع الصحابة والتابعين
على العمل باصل المقيس عليه وهو خبر الواحد فكيف بما هو حتى يقاس عليه عام الكتاب ونحوه
كما سيأتي تحقيقه في مبحث حجية الخبر واما ثانيا فلان في كلامه اغتشاشا لا يخطر بال احد اذ النزاع في
وجوب البحث وعدمه عام للعام الكتابي والخبري فان تم الاجماع على عدم وجوب البحث كما توهم فالحق
فيهما معا والا وجد قياسه فتخليطه ثم ومنا ثالثا فللمنع من اتفاق الصحابة والتابعين على ذلك كما صرح به بقوله
على انه يمكن ان يقال كيف لا ومعظم الاصحاب بل الكل كاد على لزوم البحث ولو كان ما ذكره من نقل
الصحابة ثابتا لما خفي عليهم مع شدة تتبعهم وفرط بذلهم وسعهم وتحرّجهم وعقد رجالهم علما وجمعا
تاملا ونسبة التقصير اليهم في عدم الاطلاع عليه والتقصير بالجملة فانا نحن بعد عصر الصحابة بزمان
طويل فاطلاعنا باتفاقهم عليه انما يكون بالنقل والا فنقلهم على ما عرفت على خلاف ما ادعاه المدقق
المذكور بل المنقول هنا مضافا الى الاخبار المستفيضة منها ما رواه في الكافي عن امير المؤمنين عليه السلام
حين اجاب عن اختلاف الصحابة في حديث رسول الله صلى الله عليه وآله قال انه امر بهذا من امر النبي صلى الله عليه وآله مثل القرآن ناسخ و
منسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام له وجهان وكلام عام
وكلام خاص مثل القرآن الى ان قال فما نزلت على رسول الله صلى الله عليه وآله آية من القرآن الا اقرأنيها واملاها علي فكتبتها بخطي
وعلمني تاويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها الحديث
والتتبع يشهد بان ظاهر هذه الاخبار وجوب معرفة الكل وعدم انتفاع الاختلاف في الخبر الا بالبحث
وفي جملة من الاخبار الامر بعرض الاخبار المختلفة على الكتاب فلا ريب ان ذلك يتوقف على معرفة
عموم الكتاب وخاصه ومعرفة عام الخبر وخاصه وليس هذا الا معنى وجوب الفحص عن المخصص
بالنسبة الى اصحاب الائمة ومع هذا كله فكيف يمكن دعوى الاجماع من الصحابة والتابعين على عدم
وجوب البحث عن المخصص كما ادعاه المدقق المذكور اللهم الا ان يدعي منا ادعاه الكشف والشهود
وهو بما ذكرناه فاسد مردود ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الاعتقاد الذي نقلناه عن الوافية
مضافا الى النتائج من حيث منع قبيل هذا الاجماع بقوله وحال الاجماع عنده في مثل هذه المسائل
غير خفي ثم تمسك بالاجماع وهو قوله ويمكن الاستدلال ما نقلنا عنه من المقال والى ان الاصحاب

الدعوة

لو وجد في الكتب الاربعة وغيرها ازيد على ما كان عند كل واحد من اصحاب الائمة من تلك الاصول
ومع ذلك الفروع المتكثرة في كتب الفقهاء الخالية عن النصوص اكثر مما فيه النص وما يجد من الفروع
بما فيه وما ازيد مما ذكره وهذا في الكتب لو كان على الامام تبليغ جميع الاحكام بالخصوص لوجب الجميع كما
هو ظاهر ان الائمة اكتفوا في جميع ذلك بالاصول المتلقاة الى اصحابهم بقولهم علينا ان نلقي اليكم الاصول
وعليكم ان تفرعوا ومضافا الى انه لا وجه للتوقف لان ما ذكره من الوجوه لعدم وجوب البحث اما تمام
عنده او لا وعلى التقديرين لا وجه له كما هو ظاهر والى ان دعوى ان صاحب اصل واصلين مثلا من اصحاب
الائمة كان عالما بوجوه المخصص والمعارض في اصول غيره وتمكن من الرجوع اليها ولم يفعل وانما العام
على مذهبه وقرره وعليه مع عدم البرهان فقد عرفت مما ذكرنا ان وجوه الاعتراض على الاعتقاد المذكور
خمسة اولها ثمرتها واما اجماعاتهم فلان ما ذكره معارض بما هو من الاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة العظيمة
المحققة والحكمة القريبة من الاجماع بل هو اولى لان اجماع حقيقة وبالسيرة المعهودة من الاصحاب قديما و
حديثا واما خامسا فلانه معارض بادلة لمنع العمل بغير العلم من العمومات وهو وان كانت عامة مطلقا
من الاجماع الذي ذكره اولا الا انها لاعتضادها بالاجماعات المحكية والشهرة العظيمة لا يصلح ما ذكره
لتخصيصها واما سادسا فلظهور الفرق بين الصحابة وعصرنا بينا كما مر في الخطاب الشفاهي اذ المراد منه
معلوم للمشافهة فان تاخير البيان عن وقت الحاجة قبيح والمشافهة يمكنه تحصيل العلم بل اخبر السؤال
لو اشتبه عليه مقصود المقال واحتف القرائن بالحال والمقال عارف باصطلاح المسؤول نصا وقياسا
حالنا بحال الصحابة والرواة من الاضمحلال وان كنت في ريب من هذا فقايسهم بعقلك حال المجتهد منهم
في حضرته وبعضهم في غيبته من التفاوت بينهما الى ان ما ادعاه من المعلومية عدم وجوب البحث
في العام الكتابي لا يتعقل له معنى الا كونه مجهولا بالاجماع ونبرانه الا ان دعوى كونه حجة بدليل البحث اول الكلام
وثانيا ان كونه حجة بالاجماع مع معارضة الخبر محل النظر كما يأتي في محله تحقيقه وثالثا ما عرفت من ان الادلة
المتقدمة الدالة على وجوب البحث من الاجماعات الثابتة وغيرها عامة والحاصل ان تلك الدعوى لو سلمت
محل التحقيق نفعا لها فاثبات الاولوية بيان كون الشيء حجة مقام وشرط العمل به مقام اخر كما يأتي
في مقام حجية الخبر متدبر ومنها ما ذكره المدقق المحشي ايضا فقال بعد ما نقلنا عنه سابقا التلقي قوله تعم انه
جاء لكم ما سبق بيننا وقد يتفرع في المفهوم الثبت عند محقق العمل لعدم البحث عن المخصص ثبت

وانى تثبت فان قلت هذا انما يتم في نفي اشتراط القطع واما اشتراط الظن فللخصم ان يدعي ان الخبر الذي
يفهم المراد منه ظنا او قطعا لا يجب التثبت عند مجي العدل العادل به واما الخبر الذي لا يظن المراد منه
فخارج عن مدلول الاية ومفهومها قلت لفظ الاية مطلق لا تقييد فيه بالظن بالمراد ولو صح مثل ذلك
لنافى العمل بخبر الواحد مع تقييدها بخبر يظن بصدق الراوي او يقترن بقرينة ونحوها واما المجمل
فخارج عن الاية بالاتفاق ولا اتفاق فيما نحن فيه او بدليل العقل وهو امتناع العمل به لعدم ترجيح
معنى على معنى اخر ولا يحمل العام على احد الصيغ المشتركة حتى لا يكون فرق بين القول بان للعموم صيغة
تختص به وبين القول باشتراك جميع صيغ التي يظن بها العموم بينه وبين الخصوص في المعنى بجميع
ما اسلفناه ولا وجه لاخراج غير المجمل فالحاصل انه لا يعقل ان يستقبح ان يتعبدنا الحكيم بالعمل بخلاف العلم
او بظاهر العرف والعادة دون الثاني ثم تنافح اخر كلامه فقال والحاصل ان الدليل
الدال على العمل بالظن لو تم لدل على ان البحث عن المخصص والمعارض غير واجب والعجب ان اكثر
الاصوليين في هذه المسألة اتفقوا على اشتراط الظن او القطع متمسكين بما ترى ولم يتفطنوا
لمخالفته لاصولهم الممهدة في غير هذا والصواب ما مر براه الان فخذه وانظر في سلك نظائره
هذه الحواشي فان لا تفرقه ما مر هنا كثيرا بما مر من الحواشي اشبه شي بالغواشي والتبق بالحواشي
كما اشرنا اليه في حاله وبالجملة فان العجب منه حيث لم يتفطن بعدم مخالفة الاشتراط المزبور
لاصولهم الممهدة في غير هذه المسألة كما هو ظاهر مما مر وغيره والحاصل فيها نافى فيه من الخبط
وجوه من النظر اما الاول فلان العام قبل البحث عن المخصص لا يحصل منه الظن كما مر شرحها فلا
مخالفة لاشتراط البحث المفيد للظن لاصولهم الممهدة في غير هذه المسألة بوجه كما توهم الذي فوق
المحقق فشنع عليهم بما هو اعجب بعد الثاني فبان قوله بجميع ما اسلفناه لا وجه لاخراج غير المجمل اذ
الاجمال انما يحصل في العام باعتبار غلبة التخصيص بحيث صار مظنها المعنيين على حد سواء كما مر اليه
الكلام ومصرح به المصنف وغيره من الاعلام لا ينافي كونه حقيقة ومجازية في العموم كما في المجاز المشهور
والحقيقة المرجوحة والثالث فللمنع من تمسك الاية لاثبات اصل حجية الخبر فضلا عن نهوضها لاثبات
عدم وجوب الفحص عن المخصص كما تحقق في محله والرابع فلان اخراج المجمل كما اشرنا اليه عن الاية بدعوى
الاتفاق ومنع الاتفاق فيما نحن فيه يشبه بالجزاف ويقرب من النفاق اذ كونه المشترك محل

من المجمل

من المجمل فقد ادعى الاتفاق في وجوب الفحص عن المخصص مع ان الخلاف فيها اضعف من الخلاف هناك
كما عرفت فلو كان دعوى الاتفاق في محل الخلاف حجة فليكن حجة في المقامين والا فلا فالتفرقة
بينهما تحكم والخامس فلان الظاهر من الاية منطوقا بحكم العرف وقضاء العقل لزوم التثبت في نبا الفاسق
مجرد هو الخبر الذي يعلم او يظن مراده مع ان المخاطبة مع من لا يعلم ولا يظن مراد المتكلم قبيح عقلا
وبعيد عن مدلول الاية كما هو عليه مع ان وجوب التثبت في خبر الفاسق انما هو في انه صادق او كاذب
فمفهوم الاية ان خبر العدل الذي يعلم او يظن مراده منه يقبل بلا تثبت في صدقه او كذبه
واما التثبت في جهة اخرى لا من هذه الحيثية بل من حيث فهم المراد منه اذا لم يكن مراده ظاهرا كما في محل
النزاع فان احتمال الخصوص باعتبار غلبة التخصيص مساو لاحتمال العموم او راجح عليه كما مر فان
التثبت من هذه الحيثية لا يظهر من الاية والسادس فلا نحو له قلت لفظ الاية مطلق لا تقييد فيه بما مر في
النقض بحمل خبر العدل على خبرين متناقضين من العدلين او عدلين كما هو في الاخبار غير عزيز في
والسابع انا نمنع اطلاق الاية بالنسبة الى نفي التثبت بالحيثية التي ذكرناها فليس علينا المطالبة
بدليل التقييد بل ندعي ان الظاهر المتبادر من الاية هو وجوب التثبت في خبر الفاسق الظاهر مراده منه
باعتبار قيام احتمال الكذب وللجحب الى في خبر العدل الظاهر مراده منه كما بيناه والثامن فلان
منطوق الاية وجوب التثبت العلمي في خبر الفاسق ومفهومها عدم وجوب هذا التثبت في خبر العدل
ومن المعلوم ان انتفاءه لا يستلزم انتفاء التثبت الظني في خبره كما سنبينه في محله ومع فلا وجه لقوله قلت
والتاسع ان ما ذكره لو تم انما يتم على القول بان العمل بالامارات الشرعية انما هو من باب التعبد الصرف
لا من باب الوصف وهو خلاف التحقيق كما بيناه في بناء ثم تحقيقا والعاشر ان الاية الكريمة عليه الا
فان المعظم من العدول انما منعوا وجوب الفحص عن المخصص في وجوب القبول استدلالا بعموم مفهوم الاية على
نعم والا فلا وجه للاستدلال بها فانها مع فرض عدم العموم تشابه القضية الجزئية فلا يفيد مدعاه
كما بيناه فتدبر ومنها ما ذكره ايضا فقال الثاني التسوية ثم قال لا نعرف كل فرقة منهم كلما فتق الاية وفيه نظر
يظهر وجهه مما مر ومنها ما ذكره بعض الاجلة من ان العام لو لم يجز العمل بالعام قبل الفحص الا لكلام
فلو كان العام كذلك لزم مساواتهما من هذه الجهة والاصل عدمها للعموم قوله تعم هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون وضعفه ظاهر ومنها انه لو لم يجب الفحص اوثق بالملة السمحة السهلة وانه

الوجوب يستلزم الترجيح والاصل عدمه وهو ايضا ضعيف **قوله** واجيب بمنع المقدمتين كما في الجواب
الاجمالي عنه وجهان احدهما الاصل المتقدم اليه البيان المعتضد بما مر من الادلة والبرهان وثانيهما
انه لو تم لم يقاوم لمعارضة ما مر من دلايل المقابل المعتضدة بالاصل والتفصيل وجوه كما ستقف
عليها منها ما ذكره المص وهو ما ذكره في جملة من الكتب كالزبدة وشرحها والمختصر وشرحه والاحكام
في الاحكام القول بانه لو كان ثم مخصص لاطلع عليه العلماء غير مستقيم لجواز وجوده عند عدم اطلاع احد
من العلماء عليه وبتقدير اطلاع بعضهم عليه فنقله الينا غير قاطع بل غايته ان يكون ظنيا كيف وانه ليس
كلما يرد في العام مما يكثر خوض العلماء فيه وبحثهم عنه ليصح ما قيل والقول بانه لو كان المراد بالعام المخصوص
لنصب الله عليه دليلا غير مسلم وبتقدير نصبه الدليل لا ثم لزوم اطلاع المكلفين عليه وبتقدير ذلك
لا ثم تطلبهم انتهى وهو جيد لنقل الدليل المقصود وهو تكليف من تقدم والتكليف بالنهي لا يستلزم
الاتيان به ولا الجزم بذلك مع معتبر ايضا لجواز استناد عدم الاتيان الى الغفلة والنسيان وفي ذلك
القاضي شرط القطع بعدم المخصص والمعارض لما فيه بطل العمل باكثر الادلة وافادة كثرة البحث المخصص
للمجتهد ثم والسند جوهر بالاقوى انتهى بمعنى منع رجوع المجتهد عن الحكم بعد كثرة البحث الى الحكم
بسبب ظفره بالاقوى اي المخصص والمعارض الاقوى وهو ظاهر لا يرتاب فيه من له ادنى انس بمسلك
الاصحاب ودون منهج الفقهاء اذ كثيرا ما يكون المسئلة مما كثر فيه بحث المجتهدين ولا يقطع فيها
بانتفاء المعارض كما اتفق ذلك للسيد الاستاد فانه قال في الرياض كان بناءنا في منجزات
المريض خروجها من الثلث كما هو مشهور المتاخرين ثم وجدت شهرة القدماء على انها من الاصل
واجماع السيدين المرتضى وابن زهرة على ذلك فبعد الاعتبار المعارضة من الطرفين وتعارض
الشهرتين في البين صار الراجح مذهب القدماء انتهى مضافا الى قول السيد بانه ان كانت
المسئلة مما كثر فيه البحث فيه ابحاث الاول انه ان اراد منه بحث جميع العلماء او بعضهم والاول ممتنع
الاطلاع والثاني لا يفيد العلم بعدمه لجواز وجوده عند بعض اخر والثاني انه على التقدير بن
لا يستلزم ترجيح احد الطرفين لجواز التوقف بعد البحث والثالث انه قد عرفت الخلاف
بين العلماء في اصل البحث ومبلغه ومع ذلك كيف له دعوى القطع بالانتفاء بكثرة البحث و
الرابع انه لو تم فانما يتم على القول بان الاطلاع على بحث الفقهاء ومقاصدهم من شرايط الاجتهاد

كلام مع السيد الشارح

لا يخفى ما في السيد من ... من مذهب الشافعي ...

واما على

واما على القول بعدم ذلك فلا وكيف كان فوجوه الايراد على الشق الاول من ترديد المستدل بعضها اربعة
منها خاصة به وهي ما ذكرنا وثلثة مشتركة بين ترديديه اثنان منها من كلام بعض الاعلام وثالثها
ما ذكره السيد السلطان حيث اورد على هذا الاحتجاج بانه يدل على امكان تحصيل القطع لا على اشتراطه
كما هو المدعى واين هذا من ذاك ثم وجهه تارة بانه اذا امكن تحصيل القطع وجب لما تقرر من انه لا يجوز
العمل بالظن مع امكان تحصيل القطع فيجب ما ذكره لان هذا الاحتجاج من القاضي ورد من قال انه لا
يكن تحصيل القطع لا في مقام الاحتجاج على اشتراط القطع اقول التوجيه الثاني غير وجيه لبعده عن عبارة الفهم
وكثير من الاعلام حيث نسبوا الى القاضي اشتراط البحث القطعي في جواز العمل بالعام واما الاول ففيه نظر من
وجوه الاول المنع من الملازمة في قوله اذا امكن الخ وتعليله بقوله لما تقرر الخ لا نظر الى ان عدم جواز
العمل بالظن مع امكان تحصيل القطع امر ليس بينا بنفسه ولا مبينا بدليل ليكون النفي لديه الا ان يقال
ان الظن لما كان معه الاحتمال المرجوح والموهوم فيجب دفعه وفيه منع المقدمة الثانية لعدم
الدليل على وجوب دفعه لا عقلا ولا نقلا ولا في الفروع ولا في الاصول كما ياتي تحقيقه في بحث الاجتهاد
والتقليد والثاني ان اشتراط العمل بالظن بالعجز عن تحصيل اليقين مما اوجبه باليقين اذ كان المراد
بالعجز عن تحصيل اليقين العجز عن تحصيله بالحكم الواقعي لا حصول العلم بعدم وجود المخصص على تقدير
تسليمه لا يحصل منه اليقين بالحكم الواقعي كيف فان دلالة العام على الافراد ظنية فلا يحصل العلم بان
المراد منه جميع الافراد لاحتمال ان يكون في مقام الخطاب ما يفهم منه ان المراد منه بعض الافراد مجازا
ولما في العام من الاختلال سندا ودلالة وغيره من الامور يجيء فيها الكلام فادعاء اشتراط القطع بالحكم الواقعي
يجيء حصول العلم بعدم وجود المخصص كما ترى اذ وجود المعارض وعدمه من احد اسباب الاختلال
كما عرفت فيما قبل المقال اذ قلت ان هذا لو تم لتم في العام الخبري لا الكتابي نعم لك الاجماع المركب
يتم المطلوب قلنا انه غير الماهية المرغوب لانه يحصل المطلوب بل الترجيح للقلب المعتضد بما مر من الادلة على
عدم وجوب البحث العلمي لان هذا الكلام يجري في جميع ادلة الاحكام اذ لا اختصاص لاشتراط القطع
او الظن بالعام كما صرح به جماعة من الاعلام ومنهم المص في اوايل البحث فيلزم على اشتراط القطع بالحكم
الواقعي في كل مسئلة يجتهد فيها كون كل مجتهد مصيبا وهو خلاف مذهب الخاصة المصيبة وما
من ان اشتراط ذلك لوجب بطلان العمل باكثر الادلة كما لا يخفى وان كان المراد من قوله انه لا يجوز العمل

بالظن مع امكان تحصيل تحصيله بالحكم الظاهري فعنه بحث بان الاول لما تقرر من ان العمل بالظن في الحكم
الظاهري بقطعي لا يشترط عدم امكان تحصيل القطع به كما هو ظاهر كلام الموجه متوجه والثاني
ما مر في تعريف الفقه من ان الحكم الظاهري دليل حجيته ليس الادلة التفصيلية بل هو الدليل الاجمالي
وهو ان هذا الحكم ما ادى اليه اجتهادي وكلما كان كذلك فهو حجة الصغرى وجدانية والكبرى عقلية اجماعية
نعم اذا عرفت هذا فلنختم المسئلة بما لا يسعك جهله من امور الاول هل يشترط على المختار من وجوب
الفحص عن المخصص الاستقصاء فيجب الجميع الجميع كتب الفقهاء من المتاخرين كانوا ام من القدماء ولو في
جميع ابوابها والى غير ذلك والعرض بالجملة يجب الرجوع الى كل ما يحتمل وجود المخصص فيه وان توقف
تحصيله على بذل مال وكذا يجب تكرار النظر واعادة الفكر والحفظ كذلك ان طال الزمان وتوقف
الترجيح على مضي سنة او ازيد وبعبارة اخرى هل يجب تحصيل العلم بانتفاء المعارض بالبحث بقلب
الامكان فاذا انسد بابه وتعذر عليه العلم فالظن يقوم مقامه او لا يقوم بل يبقى المورد بلا دليل
فيعمل فيه بمقتضى الاصول او يكفي صدق حصول الظن من جهة البحث وان لم يبلغ حد المتاخم من العلم
او يجب البحث الى ان يكون مطلق الظن وان لم يحصل من جهة البحث كما هو ظاهر العلامة ره حيث اكتفيا في
التمسك بالعام باصالة عدم المخصص بعد نفي احتماله وفي بعض الكلمات ايماء الى بعضها اشارة
منه ره وفي بيانه الماخذ ولعل ماخذ الثاني من الاحتمال الاول هو اصالة حرمة العمل بالظن والاول
منه هو الانعكاس والثاني بل والرابع منها ان حصل منه الظن في نحو المقام هو كون الاصل الاصيل جواز
العمل بالظن والاعتماد عليه مطلقا فرضها او سواء امكن تحصيل العلم او لا كما هو المختار واما
الثالث منها فمستنده غير معلوم لنا وكيف كان فلم ار احدا من الاعيان ذكر لكيفية الفحص حدا او
مقدارا الا الفاضل الصالح في حاشية الكتاب والتوني في الوافية فقال الاول واعلم ان ابواب آيات
الاحكام وابواب اخبارها وان كانت منضبطة مذكورة مفصلة لان علماءنا جعلوا ما يتعلق بالطهارة
من الآيات والاخبار بابا واحدا وما يتعلق بالصلوة بابا آخر وعلى هذا القياس لكن اذا وجدنا
عاما في باب ولم نجد مخصصا في ذلك الباب لم يكف هذا في جواز العمل به بل لا بد من طلب
مخصص في ابواب اخر لجواز ان يكون مذكورا فيها بنحو من المناسبة ومثل هذا غير قليل يظهر ذلك
لمن تامل في كتب الاخبار وكذا لا بد من تتبع كلام الفقهاء ليحصل الظن بعدم وجود الاجماع وقال

الثاني

الثاني وعلى تقدير الاكتفاء بالظن يكفي ملاحظة ابواب تناسب الكافي كلا بل يبعد الاكتفاء بالتهذيب لندرة
وجود خبر مخصص في غير باب مع تحقق عامه فيه وينبغي في عموم العام المتعلق بشيء من مسائل الطهارة
ملاحظة كل واحد من ابوابها في باب كذا الصلوة والصوم والحج وغيرها سيما باب الزيادات والنوادر
في كل منها والاحسن ملاحظة الابواب المناسبة في الكتب الاخر فان في كتاب الطهارة ما يتعلق بالنكاح
والمكاسب والصلوة والصوم وغيرها والاقرب ان الاستقصاء على النحو المتقدم حد الاشارة غير واجب
لظهور اتفاق الاصحاب عليه كما يظهر من سيرتهم وطريقتهم وملاحظة كتبهم بل ذكر جماعة كثيرة منهم
منها عبارة المدقق المحشي في عنوان المسئلة ولانه ذلك لو كان واجبا لزم العسر الشديد والحرج العظيم
ولما استقام للفقه عمود ولا اخضر له عود وكيف يمكن مع هذه الاعمار القليلة والهمم القاصرة والموانع
الكثيرة الحادثة يوما فيوما بل ساعة فساعة الاجتهاد في جميع المسائل فرعا فرعا واصولا بالتتبع
على النحو المذكور بل لا يمكن ذلك في باب من ابوابه وقد راينا من الفضلاء من مال الى ذكره التتبع و شدة
دقة النظر في الفقه فلم يحصل له الاشتغال ولم ينتفع به فضلا عن غيره وبالجملة فوجوب ذلك موجب
لسقوط الاجتهاد والتقليد كما هو ظاهر ومر اليه الاشارة وعلى هذا فالمناط والمعيار هو حصول الظن
الذي يطمئن به النفس ويعتمد به عند الفقهاء العقلاء من جهة البحث والفحص ويحتج به بسبب كونه
معتمدا في تحصيل المسائل وهذا هو المناط عند العقلاء فيما يوجبون فيه البحث فيلزم ان يكون
محل البحث كذلك والظاهر المصرح به في كلام بعض الاجلة اتفاق الاصحاب عليه ولا يشترط الظن
المتاخم للعلم ولا يكفي مطلق وان لم يكن عن فحص الثاني ليس المراد من الظن بعدم المخصص
الظن بعدمه في الواقع بل لا وجه له لان العمل بالقوى المعتبرة التي عارضها الظنون الغير المعتبرة التي تكون
اقوى من الظن الحاصل منها كالظن الحاصل من القياس والشهرة والاستقراء على القول بعدم
حجيتها فالمراد من الظن بالعدم الظن المعتبر شرعا وذلك نظير الشرط النفسي كالطهارة للصلوة
والعلمي كستر العورة فيها والعدالة في الامامة الثالث هل يجب في كل دليل لا يفيد العلم بالحكم
الواقعي البحث والفحص عن معارضه سواء كان دليلا اجتهاديا يكون المناط فيه الظن بالواقع
كظواهر الكتاب والسنة او دليلا تعبديا يكون المناط فيه مجرد صدق الاسم كاصالة البرائة

٣٨

والا استصحاب وبحقيقة انه بالعموم فافهم المسئلة الكثر الاول ومرجع الاحكام والمختصر وشرحه الثاني

الرابع انا علم قبل الفحص انه لو تحقق بالقدر المعتبر لم يعثر على المخصص فلا يجب الفحص لظهور انه وجوبه

ليس تعبديا بالجمهور بل هو لتحصيل الظن بذلك بعموم انتقام العلم او الا فيه اشكال وقوي الاول لجعل

المفضال وجعل الثاني احوط الخامس اذا ضاق الوقت عن الفحص في المسئلة المحتاج اليها لنفسه او لغيره

فهل يجوز العمل بالعموم وغيرها من الادلة من غير فحص في المسئلة المحتاج اليها لانحصر عن المعارض

او لا فيه اشكال وقوى الثاني بعض المفضال والحق ان الترجيح يقتضي التفصيل في المقال وهو انه

اما مستقل الاجتهاد بمعنى ان له قوة كاملة الا انه لم يجتهد بعد اصلا لا في هذه المسئلة ولا

في غيرها او ان غيره بمعنى انه اجتهد في جملة من المسائل معتدة بها مع قدرته لاجتهاد وغيرها وعلى

التقديرين بسبب التضيق اما هو او غيره والاقوى ان حكم الاول عدم جواز العمل بالعموم وغيرها على

جميع الاحتمالات كما ان حكم الثاني ذلك على تقدير كونه هو السبب في التضيق واما على تقدير عدمه

فاشكال بينشأ من عموم الادلة على عدم جواز العمل بها قبل البحث عن معارضها ومن عموم ادلة

على حرمة التقليد على المجتهد ولعله من التعارض بينهما تعارض عموم من وجه فلا بد للترجيح من

خارجي ولتنبه **قوله** اذا تعقب المخصص متعددا اه اي اذا وقع المخصص بعد عموم متعدد

سواء كان المتعدد جملا ام غيرها من المفردات وسواء كان بالعطف ام لا وسواء كان العطف

بالواو ام بغيرها كما هو ظاهر اطلاق المصنف في التعميم الثاني وصرح الشارح الجواد وبعض الافاضل

تاخرهم في الاول والمحكي عن المحصول وغيره من اهل الاصول منهم الحاجبي والعضدي والامدي

والمنتهى وفيه اعتبار التعاطف بالواو واما الفاء وثم فليس كك لدلالتها على الاختصاص بالاخيرة

كما صرح به الفاضل الصالح في شرحه وعن القاضي ابي بكر اعتبار التعاطف مطلقا وفي كلام البعض

دعوى الاتفاق على العود الى كل واحد من المتعدد لو كان مفردات فيكونه خارجا عن محل النزاع ولعلم

لا مضرية فيه بالجمل كما صرح به بعد وكيف كان فاشار المصنف بالتعميم الى رد الجميع وهو كك اذ لا وجه

الوفاق من بعض على خروج المتعدد المفرد عن محل النزاع مع عدم معلوميته ومعلومية المخالفة كما

مر واتحاد الطريق عند مسوغ وانه صرح العضدي في مواضع بخروجه عنه ثم المصنف نص بالتعميم الاول ضبا

على رد تلك

الكلام فيما اذا استقر الواقع بعد متعدد من الاحكام ٣

على رد تلك الدعوى واما التعميمات الاخر فان كانت خلافية كما عرفت فلكن احد من ارباب الخلاف

فيها لم يدع الوفاق على بطلان مخالفه ولذا لم ينص المصنف بالتعميم من ردهم كما نص في ردح الاول بل اكتفى

فيه بالاطلاق **قوله** ويصح عوده الى كل واحد اه بخلاف ما لو لم يصح نحو اكرم العلماء وادع

الضعفاء الا الاغنياء واكرم الطلبة وسلم على البررة الا الفسقة فانه يختص في الاول بالثاني

كما انه في الثاني يختص بالاول فيكون خارجا عن محل النزاع بمقتضى مفهوم قوله ويصح اه ولعل المصنف

تبع في التعبير المذكور النهاية والمنية وشرحهم في ذلك صاحب القوانين وبرد عليهم انه لكم يخرج كلما

لا يصح عوده الى كل واحد عن محل النزاع بمقتضى المفهوم المرقوم يصعب لاستثناء الكلية نحو اكرم

البررة واطعم الطلبة واترك الجهلة واستقرض من الكسبة الا الفسقة فانه لا يصح عوده الى الجملة

الاولى مع انه يدخل في عموم في محل النزاع بالنسبة الى ما عدا الجملة الاولى كما هو ظاهر وعبارة بعض الحاجبي

مطلقا فقال الا استثناء بعد جمل بالواو والشيخ والشافعية للكل اه وقال العضدي اذا تعاقب جمل

عطف بعضها على بعض بالواو ثم ورد بعدها استثناء فيمكن ان يرد الى الجميع والى الاخيرة خاصة

ومثله عبارة الصالح في شرحه وفي مفهوم هذا واطلاق الاول نظر ظاهر وجه جامع للمناسب في

تحرير محل النزاع ان يقال اذا تعقب الاستثناء متعددا مطلقا ولم يكن قرينة على اختصاصه بعد

منه كان الاخير الى اخرها قال المصنف **قوله** كان الاخير مخصوصا قطعا اه لانه متفق عليه عند الكل

كما ستقف عليه قوله بالخروج عند البناء متعلق بالفوت وضميره عند راجع الى المفعول منهم وضميمة

انضمام المخرج اي مقصودا من فوت ذلك بسبب خروجها عن شمولهم **قوله** وفسر بعضهم اه

اي من لفظ الجميع بعضهم وهو العضدي بكل واحد كما هو المتبادر منه لا بالمجموع والفرق في نحو اكرم

بني اسد واطعم بني تميم الا الاثنين ظاهر فعلى التفسير الاول المخرج اربعة اثنان من الجملة الاولى واثنان

من الثانية وعلى الثاني المخرج اثنان منهما جميعا **قوله** ويحكى هذا القول عن الشيخ اه وهو المحكي

عن الشافعي واختاره الشهيد الثاني في التمهيد وقال الاخرون وهم الحنفية انه ظاهر في العود الى

الاخيرة وقيل بالوقف والقائل به الغزالي والقاضي ابو بكر الباقلاني وجماعة من الاشعرية واليه

يرجع الحاجبي فلم يدعوا انه حقيقة في اي الامرين من الاخيرة والجميع والفرق بين هذا القول وقول

السيد كما نظر فيه عبارة المصنف انه توقف هذا في اصل الوضع وتوقف السيد في اصل المراد

مفهوم قوله ويصح عوده الى الاخيرة صح ذلك دخل في

لانه نفسه يستذكر الثمرات بين مذهب المصنف والغزالي والمرتضى **قوله** وهذان القولان اى قولا السيد والغزالي وان تباعدا متوافقان نحو المختص في الحكم اى في كون الاخير مخصوصا بالمخصص وان خالفاه في المدرك والماخذ بيان ذلك كما يؤخذ من المصنف وغيره ان الاستثناء عند الاقوال الثلثة عائد على الاخير وهو مخصص به كما تخصيصه الآن عدم تخصيص الغير به عند القولين لاحتمال عدم ظهور الرجوع وعند الحنفي لاجل ظهور عدمه فالاقوال الثلثة في تخصيص الاخير عدم تخصيص غيره متوافقة الا ان عدم تخصيص الغير اعم من القول بالعموم ومن القول بالوقف فهو عند الحنفي بالحمل على العموم تمسكا بالحقيقة وعند السيد والغزالي بالوقف لاجل الاجمال عند الاول والاشتراك عند الثاني فظهر من هذا ان المراد بموافقة القولين للقول الثاني انما هو في تخصيص الاخير كما يظهر من تعليل المصنف بقوله لان الاخيرة مخصوصة على كل حال اه فهذا البيان ظهر فساد ما توهم بعض من ان قول الثاني موافق للقول الثاني في النتيجة وانه يلزم حمل غير الاخير على العموم عند القولين كما هو عند الثاني فيشتركان معه في تمام الحكم وهو وجوب تخصيص الاخير والعمل بالعموم في غيره نعم لتوهم المتوهم وجه على مذهب من قال بتعاقب من عدم وجوب البحث في حمل العام على العموم هذا مع ان هذا النزاع انما هو في وضع الاستثناء ولا ربط له بما ذكر وكيف كان ظهر ايضا ان ثمرة الخلاف بين القولين والقول الثاني من وجهين احدهما انه في غير الاخير يجهل الحال عندهما ومعلوم عند القول الثاني وثانيهما ما ذكره المصنف حاصله ان الاستثناء لو استعمل في الاخراج عن غير الاخير ايضا كان مجازا على القول الثاني اذ الاستثناء عنده موضوع للاخراج عن الاخير فقط فاستعماله في غيره مجاز ومحتمل لان يكون حقيقة عند احد القولين وهو القول الثاني اذ الاستثناء بالوقف في اصل الوضع وحقيقة عند ثانيهما وهو القول بالاشتراك **قوله** وفصل بعضهم تفصيلا طويلا اه والمفصل هو القاضي عبد الجبار وجماعة من المعتزلة والتفصيل الطويل المختصر انه ان ظهر الاضراب عن الاولى عند الشروع في الثانية كان الاستثناء راجعا الى الاخيرة خاصة لان الظاهر انه لم ينتقل عن الاولى الى الثانية مع استقلالها الا وقد استوفى غرضه منها ونظهر الاضراب بوجوه المذكورة في الكتب المطولة كالنهاية والمنية وشرح المختصر ونحن نذكر منها واحدا وهو ان تختلف الجملتان نوعا وانشاءً مع اتحاد القضية كقوله تعالى في القذف والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد

ذلك حاصله

ذلك حاصله انه اذا كانت جملة واحدة اى الجملة الاولى طلب والثانية نهي والثالثة خبر والقضية واحدة وحاصل ذلك ان تغير الاسلوب فيما تقدم دليل الانفصال والاضراب وان لم يظهر الاضراب بان يكون احدى الجملتين مرتبطة بالاخرى اما بان يكون حكم الاولى مضمرا في الثانية نحو اكرم بني تميم واستأجرهم الا الجهال او يكون في الثانية ضمير يرجع في اللفظ نحو اكرم بني تميم واستأجرهم الا الجهال فالاستثناء يرجع الى الجميع لان الثانية لا تتم معناها الا بانضمامها الى الاولى لعدم استقلالها بنفسها فتكونان بمنزلة جملة واحدة فوجب الرجوع الى الجميع اولا ما ذكره المصنف وثانيا ان القاعدة المسلمة وهي ان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام له ان يلحق بكلامه ما شاء مطلقة عامة لان يكون كلامه على نسق واحد واسلوب متحد بان يكون الكل انشاء او خبر او على التلفيق فالتقييد بالاول كما هو المستفاد من التفصيل عليل لكونه تقييدها بلا دليل ثالثا ان مجرد ارتباط احدى الجملتين بالاخرى لا يوجب رجوع الاستثناء اليهما فانه قد يظهر في بعض الصور اختصاصه باحديهما مثل اكرم العلماء واضف خدامهم الا الاغنياء منهم كيف كان فالقول بالتفصيل عليل كما علم انه لم يذكره بعض الاصوليين في مقام ذكر الاقوال والتفصيل كما في بعض الاستثناء ورابعا انه ليس قولا في المسئلة لما عرفت من انه لو تم حاصله الاعتماد على القرينة على الخروج لها عن محل النزاع وبدون القرينة على احدهما رجع الى الوقف كالمرتضى والغزالي او المصنف كما سياتي بيانه فتم وكيف كان فالقول بالتفصيل عليل لما علم انه لم يذكره بعض الاصوليين في مقام ذكر الاقوال والتفصيل كما في بعض فصل الاستثناء بعد حمل بالمواقف الشيخ والشافعية والكل والحنفية الاخيرة والمرتضى بالاشتراك والغزالي بالوقف انتهى فالاقوال اربعة وباضافة ما اختاره المصنف من الاشتراك المعنوي صارت خمسة وباضافة ما مر من التفصيل صارت ستة وظاهرة التوقف فالمشارع في المسئلة سبعة وخبرها ثابتها كما ستقف عليه **قوله** وليس في ذلك اه اى ليس في كونه لفظ الاستثناء محتملا لكل من الامرين اى الرجوع الى الاخيرة والرجوع الى الجميع لعدم العلم بالمعنى الذي لفظ الاستثناء محتملا لكل حقيقة فيه كما قاله الغزالي وغيره من اهل الوقف في اصل الوضع بل نحن نعلم الوضع ومع الاحتمال المذكور لكونه لفظ الاستثناء مشتركا بين الامرين هذا القول بالاحتمال والافتقار الى القرينة كما ستبينه بعد تمهيد المقدمة وليس ايضا ذلك الاحتمال المذكور لكونه لفظ الاستثناء مشتركا بين الامرين مطلقا في جميع الاحوال والموارد كما يقوله المرتضى

 وتنبيه في تمهيد المقدمة نعم لو كان الاستثناء من الالفاظ المشتركة لصح اسناد الاحتمال المذكور
الى الاشتراك واما اذا لم يكن منها كان من المشتقات والمبهمات فلا وجه للاسناد الى الاشتراك
وستقف على تفصيل ذلك كله وتوضيحه فقوله مطلقا قيد للنفي كما اراده ارباب الحواشي ظهر بعيد
مما حررنا ويحتمل ان يكون مطلقا اشارة الى الاشتراك اللفظي فان الاصوليين يعرفون ذلك بالمطلق
بمعزل عن الشرط حيث يطلق ويكون المراد بالمشترك اللفظي بخلاف اللفظي المعنوي فانه مقيد به ولعل
هذا اقرب بقرينة قوله كما يقول المرتضى ومن تبعه وكيف كان فمابه الاشتراك بين مذهب المص ومذهب
الوقف هو التوقف والانتظار الى القرينة لاجل الاجمال وقيام الاحتمال المذكور على اختلاف الادلة
والمدارك فلا يترتب على المذاهب الثلثة ثمرة عليه نعم الثمرة ظاهرة فان الاستعمال عند المص والمرتضى حقيقة العلية
وعند الغزالي محتمل المجاز ايضا وايضا عند المص الوضع واحد وعند المرتضى متعدد وعند الغزالي
محتمل للامرين وايضا القرينة عند المرتضى معينة وعند المص مفهمة كما سيصرح به بعد تمهيد المقدمة
وعند الغزالي محتملة للامرين وهذا هو مابه الامتياز بين المذاهب الثلثة بعد اشتراكها فيما ذكرنا
ولما لم يكن بين مذهب المص ومذهبي الشافعي والحنفي اشتراك على هذا الوجه لم يتوجه طلب الامتياز
بينهما **قوله** فانه قال والذي اذهب اليه اه هذا الكلام من السيد وقوله هذا هو الذي لم يارب
حمل على ما اختاره المص واما تصريح السيد بلفظ الاشتراك الثانية من الاجوبة الاربعة التي ذكرها
المص من جانبه ثم المراد بقول السيد ولا نقطع على ذلك الا بدليل منفصل اه ان الهيئة الاستثنائية
بنفسها لا تقتضي القطع بالرجوع الى الجميع للجمل كما جوزه الشافعي ولا الى ما يليه كما جوزه الحنفية بل القطع
بذلك انما يحصل بدليل منفصل عنها او عادة او امارة وانت خبير بان العادة والامارة قسمان
من الدليل المنفصل فلا وجه لجعلهما قسيمين له اللهم الا ان يقال انه مراده منه دليل لفظي من منهاج
لكنه في اخر الاجوبة الثانية والثالثة والرابعة اقتصر على دلالة ولم يعطف عليها عادة ولا امارة واما
وجه تجويز العود الى الجميع الى الشافعي والى الاخيرة الى الحنفي مع انهما قائلان بوجوبه الى فقط
بادنى التدبر فتدبر **قوله** فالمحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها اى
ما سوى الاخيرة واما هي وان كانت محتاجة اليها ايضا عند غير الحنفي والشافعي فلكنها متحققة معها
غير منفكة عنها وهي الاقربية والاجماع **قوله** مقدمة فيها نبذ من ربعها اه هذه المقدمة ذكرها

العضدي في بيان قول النحاة ان الحرف لا يستقل بالمفهومية مع ما اورد عليه من الانتقاض ببعض الاسماء ككل
وبعض ونحوه قوله او اجمالا تمييز لقوله الفاظا مخصوصة منصورة ولا يخفى عدم الملائمة بين التمييز
والمميز اذ الالفاظ مخصوصها اذا كانت منصورة كان نصوصها تفصيلا لا اجمالا ثم ان تسمية الوضع
في الاقسام الثلثة خاصا او عاما والموضوع له كذلك انما هو مجرد اصطلاح والا فالوضع هو التعيين والتخصيص
وامر بسيط متحقق في الكل فلا وجه للاختصاص والتسمية بالنحو المذكور بل ينبغي عند ما ذكروه في تقسيم اللفظ
والمعنى فتدبر ثم ان الوضع بالمعنى العقلي اقسام اربعة ثلثة منها ذكرها المص وطبعها عكس الثالث اعني
ما يكون الوضع فيه خاصا والموضوع له عاما والاولان اتفاقيان وجودا كما ان الرابع اتفاقي عدما
والثالث اختلافي في الوقوع بين المتاخرين والقدماء ولعل الاصل ما ذكرنا لم يتعرض المص لذكر القسم الرابع
وكيف كان فستقف على تحقيقه بحيث يعينه وحسن تحقيقه **قوله** في القسم الاول من هذه المشتقات
اى مما كان الوضع فيه عاما والموضوع له كذلك المشتقات فانها كالحيوان في عموم الوضع والموضوع له
فكما انه وضع للمعنى العام المندرج تحته جزئيات اضافية كالانسان والفرس وكذا المشتقات كفاعل
ومفعول فانهما وضعا للمعنى العام وهو ما قام به المبدأ مطلقا او مندرج تحته جزئيات اضافية كضارب
وقاتل فعموم الوضع والموضوع له فيهما بين ويمكن ان يعتبر فيها العموم الذي تحته جزئيات حقيقية كما
للانسان بان ذلك ان يقال ان الواضع تصور معنى عاما تحته جزئيات حقيقية وهو من قام به الضرب
او القتل مثلا او من وقع عليه احدهما فوضع لفظ ضارب وقاتل ومضروب ومقتول لهذا المعنى
العام الذي تحته جزئيات حقيقية كزيد وعمرو فهما الدالة لتلك الجزئيات كالانسان بعينه فعموم الوضع
والموضوع له فيهما بهذا الاعتبار ايضا بين لكن عبارة المص ظاهرة بل صريحة في الاعتبار الاول
اما ما في القوانين من الحكم بعموم الوضع والموضوع له في المشتق بالاعتبار الثاني فان الوضع فيه لاجل
ملاحظة الخصوصية في اللفظ شخصي فهو لفظ شخصي وهو ضعيف اولا لانه لو صح لاتى في نحو الحيوان و
الانسان واسماء الاشارة واللازم من ذلك كون الوضع فيها شخصيا ولم يقل به احد وثانيا ان الكلام
الاصطلاح في تسمية الاقسام الثلثة انما هو باعتبار المعنى الذي عامة وخاصة في الوضع لا باعتبار اللفظ كما
مر اليه الاشارة وصرح به منهم صاحب المقدمة وكيف كان فلعل المص اراد بقوله ومن القسم الاول
وبقوله وعموم الوضع والموضوع له في ذلك بين الرد على ظاهر كلام العضد حيث جعل المشتقات من قبيل

ما وضع باعتبار معنى عام لامور مخصوصة فعلى هذا يكون المشتقات من القسم الثاني لا الاول انما قلنا لعله لان كلامه لا يخ
قوله بخصوصية يحتمل الجزئيات الاضافية والحقيقية فعلى الاول تكون من القسم الاول ثم فعلم ومن القسم الثاني
المبهمات أه اى مما كان الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا المبهمات ولا يخفى عليك ما في كلام المصنف من المنافات
الاولى انه قوله وهو كل مشار اليه لا تفسير للمفهوم العام المطلق الذى هو الة وملاحظة للوضع لكل فرد من هذا
المفهوم متصور بالاجمال لانه عن شوب الاشكال بل المناسب ان يقول وهو الشيء المفرد المذكور مطلقا كما يشعر
له قوله فيما بعد فلو كان موضوعا للمعنى العام كوجه أه الثانية ان قوله بخصوصيات تلك الجزئيات تكرار محصول
الفنا عنه بقوله فلفظ هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد أه الثالثة على تقدير عدم التكرار لكان الانسب
لاجل الاختصار ان يقول بل لما اراد لتلك الجزئيات الرابعة انه لم يذكر ضابطا لما فيه الوضع عام والموضوع له
خاص كما ذكروه ونذكره الخامسة انه لم يشر الى الخلاف في هذا القسم من الوضع بين العلماء مع انه محل التشاجر
بينهم بل ظاهر قوله وانما حكموا بذلك أه يوهم ان هذا القسم من الوضع محل الوفاق اذا عرفت ذلك فاعلم انه قد
وقع الخلاف بين العلماء في هذا القسم من الوضع فالقدماء من اهل العربية والاصول لم يثبتوه اصلا بل حملوا
الوضع على قسمين الوضع العام والموضوع له كذلك والوضع الخاص والموضوع له كذلك واكثر المتأخرين على ثبوته
وادعوه في جميع المبهمات والحروف والافعال الناقصة بل التامة بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسبة
الى الفاعل وضابطه ان اللفظ كلما استعمل في امر معين مخصوص لامر مشترك لم يستعمل فيه اصلا فلفظ هذا مثلا عندهم
وضع باعتبار تصور المشار اليه المفرد المذكر لكل فرد من افراده فالوضع في هذه الالفاظ كلها عندهم
عام لعموم المتصور المعتبر فيه والموضوع له خاص لكونه الافراد الجزئية الخاصة وزعم القدماء ان الموضوع له
في هذه الالفاظ كلها ايضا عام بمعنى ان الواضع وضعها للمعنى الكلي الذى تصوره حال الوضع فيكون
هذه الالفاظ عندهم من القسم الاول وهو ما كان الوضع فيه عاما والموضوع له كذلك وفساد زعمهم ظاهر
من وجوه منها ما ذكره المصنف بقوله المختصر وانما حكموا بذلك لان لفظ هذا اه لم يمكن ان يعبر به مجردا عن
وهو انه يتوقف وانما حكموا بذلك لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم وكيف كان فتوضيح هذا الوجه من البرهان
انها لو كانت موضوعة لتلك المعاني الكلية لصح استعمالها فيها لوجود اقوى سببي صحة الاستعمال من الوضع
والعلاقة فجاز ان يقال انا ويراد منه متكلم لا بعينه وهذا ويراد به فرد مما يشار اليه وكذا الذي
ويراد به شيء ما متعين بصلته واللازم باطل لانا نقطع بعدم صحة تلك الاستعمالات فعلم من ذلك

الهاليت

انها ليست موضوعة للمعاني الكلية كوجه اذ لو كانت مثل الجاز فيها ما جاز فيه من الاستعمال في المعنى الكلي
حقيقة وفي الجزئي ايضا مجازا واما ما قيل من ان هذا الدليل عليل لانه مقلوب عليكم بانه لو كانت موضوعة
للجزئيات لصح استعمالها في المعاني الكلية مجازا كاستعمال الامر في الرجحان المطلق مجازا على القول بكونه
حقيقة في الوجوب والندب لوجود العلاقة المصححة للاستعمال وهي العلاقة الجزئية والكلية وان كان الوضع
اقوى سببا لصحة الاستعمال اذ كونه اقوى السببين لا ينفي اصل السببية في الاخر والا لانسد باب المجاز
فتم القلب وبطل بهذا الدليل عليل فعليل اذ امتناع الاستعمال المذكور على تقدير تسليم التحدي
فيه اذ التخلف عن العلاقة كما مر سابقا جائز وواقع لتصريحهم بامتناع استعمال النخلة في طويل غير الانسان
مع وجود العلاقة المشابهة والشبكة في الصيد مع وجود العلاقة المجاورة والابن في الاب وبالعكس
مع وجود العلاقة السببية المسببية ولا يجوز التخلف عن الوضع ولهذا جعلوا الاطراد من علائم الحقيقة
وعدمه من علائم المجاز والحاصل ان المصحح للاستعمال كما مر في سالف المقال وصرح به جمع من الفضلاء ليس
الا اذن الواضع وجعلوا الوضع والعلاقة من المصحح مما هو لاجلها لانهما محل الاذن الذي هو مناط الصحة
وكشفهما عنه وحصول الاذن مع العلاقة لما كان اكثريا دون مع الوضع كليا جاز تخلف صحة الاستعمال عن
العلاقة ولا يجوز التخلف عن الوضع واما ما يتوهم من ان عدم جواز تخلف الاذن عن الوضع ظاهر البطلان
اذ قد يتحقق الوضع ولا يصح الاستعمال كما في لفظ الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان فان الاول
وضع لذي الرحمة والعطف والتفضل والانعام مطلقا ثم بعد ما كان او حادثا فهو موضوع لمعنى عام ولم يستعمل
فيه بل اختص بالله تعالى بعد ثم والثاني كعسى مثلا وضع لما وضع له سائر الافعال ولم يستعمل فيه بل في غيره
ففيه البطلان اما اولا فبالمنع من الاختصاص لقولهم رحمن اليمامة نعتا لمسيلمة الكذاب وقول الشاعر فيه سموت
بالمجد يا ابن الاكرمين ابا وانت غيث الورى لا زلت رحمانا وباعتبار كونه عسى مثلا موضوعا لمعنى
لما هو المتبادر منه الان من غير نقل كما نبه عليه بعض محققي الاصول ولا اصالة عدم النقل وثانيا على تقدير تسليم
الامتناع المذكور فظاهر في الاول شرعي وفي الثاني عرفي والامتناع بالامر العارض لا ينافي الصحة نظرا
الى الوضع الاصلي قياس محل النزاع على تلك الامثلة بان يكون موضوعا للمعاني الكلية ومنع الاستعمال
فيها انما هو لامر عارض ومع كونه مما لم نعلم فيه الوضع والموضوع له كالامثلة المذكورة باطل اما اولا
فلقطع بان الواضع لم يضع لفظ انا وهذا مثلا لمطلق المتكلم والمشار اليه كما هو ظاهر وثانيا فلان القائل

بعموم الموضوع له في محل النزاع على ما حكي عنه من ان الواضع وضع المعاني الكلية لان تستعمل في افرادها الان يستعمل فيها وانا نقول ان الخروج عن الوضع على خلاف الاصل لا يصار اليه الا لداع ولم يثبت الداعي الى المصير اليه في تلك الامثلة على تقدير التسليم فينبغي المصير اليه في محل النزاع وبالجملة ففساد هذا القياس كالقول بانه لعل هذه الالفاظ وضعت للمعاني الكلية فاستعملت فيها مع فهم الخصوصيات من القرائن مما لا يعتريه الشرع والالتباس اذ لو جاز ارادة المعاني الكلية منها في نحو الخصوصيات لجاز الاذعان بها منها لم اذ الخصوصية على هذا التقدير تفهم من القرائن الخارجية فيمكن فرضها انتفائها قطعا فانهم ومنها انه لو صح ما ذكره لكانت هذه الالفاظ بين بيانها مع كثرة تجارزات في حقائق لها والقول بذلك مع بعده ينافيه اختلاف العلماء في عدم استلزام المجاز الحقيقة وتمسكهم في نفي الاستلزام بامثلة نادرة كلفظ الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان كما ترى في العدول عن التمسك بتلك الالفاظ مع كثرتها وكلا دعوى ان ذلك من البطلان اذ في دعوى الاستغراب وانفاقهم على بطلان ذلك مع انه لحجة اكثر اللغة المجاز وتناديهم له بما مر من الوجوه الاربعة بل لو جعل هذا وجها مستقلا لم يكن بعيدا وكيف كان فلما انجر البيان في البيان الى هذه المسئلة وهي عدم استلزام المجاز الحقيقة فلا باس ان نتكلم فيها ثم نحو لا باس كما نقول ان للاصوليين في هذه المسئلة قولين الاول وهو عدم استلزام المجاز الحقيقة للنهاية ما يب والمنية وغيرها فالظاهر بل صرح بعض الاجلة انه مذهب المعظم ونفية عن المحقق ح تحقيق المطلب يبتني على تعريف الحقيقة وبيانه ان الاول انها اللفظ المستعمل فيما وضع له وهذا للمعظم وهو المقابل للمجاز وعن بناد عن بعض القائلين انها اللفظ الموضوع لمعنى وعلى هذا لا ريب في الاستلزام كما سياتي اليه الاعلام ولما كان هذا القول نظاهر البطلان او مؤولا بما يرجع الى الاول فلنصرف عن تحريره الغالب فينبغي ان يجعل النزاع في القول الاول وكيف كان فللمعظم وجوه من البرهان الاول الشهرة العظيمة الكاشفة عن تحقق المقام وان عارضها المعقد بالاستلزام اذ الظن الحاصل منها اقوى منه الثاني ان المجاز هو استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له لا غير فيتوقف على الوضع السابق دون الاستعمال اذ الموقوف عليه هو الوضع الغير المستلزم للاستعمال والمناقشة فيه بانه يجوز ان يكون الاستعمال فيما وضع له شرطا لصحة مدفوعة بالاصل ثم الثالث ما سبق اليه الاشارة من ان لفظ عسى وضع لما وضع له سائر الافعال ولم يستعمل فيه بل في غيره فلو كان المجاز مستلزما للحقيقة لكان استعمال عسى خارجا عن قانون اللغة وفيه ما مر من احتمال كونه موضوعا في اللغة للماضي الثابت بينه الان من غير نقل سلمنا لكن نمنع من كون المفهوم منه الان معنى مجازيا لجواز ان

الكلام في ان عدم استلزام المجاز الحقيقة من الاحكام

يكون معنى حقيقيا اخر حصل بالنقل بناء على انه لا يشترط فيه سبقه بالتجوز وما يقال من ان الغالب في النقل سبقه بالتجوز وحصوله بغلبة الاستعمال في خلاف ما وضع له يدفعه انه لو كان مسبوقا بالتجوز لزم زيادة الحادث والاصل عدمه سلمنا لكن نمنع من عدم الاستعمال فيما وضع له اولا كما اشار اليه البعض والقول بان الاصل عدمه معارض بان الغالب ثبوته فانهم الرابع انه لو كان مستلزما للحقيقة لكان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل من المركبات حقيقة لعدم استعمالها في غير ما يراد منها في الاستعمال المجازي والتالي باطل اورد عليه في النهاية اولا بان المجاز هنا في التركيب وهو يستلزم الحقيقة في المفردات اذ التركيب مجاز منها محقق لكونه كل واحد من القيام والساق والشاب واللمة مستعملا في الموضوع له وثانيا بانه مشترك الالزام اذ المجاز يستلزم الوضع قطعا ولم ينقل الوضع في هذه المركبات لمعنى يتحقق فيلزم ان لا تكون مجازات لفقد الموقوف عليه وهو الوضع ثم قال وفيه نظر لانا نعلم انه مجاز قطعا ونعلم استلزام المجاز الوضع المطلق والا يلزم من عدم العلم بخصوصية انتفائه بخلاف الحقيقة فان الدليل يدل على انها لم تستعمل الاستعمال وفيه ما لا يخفى من الاشكال فانه مطلوب عليه بانه يتوقف انا نعلم بان نحو المركبات المزبورة مجاز في المعنى المراد منها وهو الاخبار بقيام المحاربة واشتعالها في الاول وبانصرام ظلمة الليل وقرب الصبح في الثاني ونعلم استلزام المجاز الحقيقة المطلقة والا يلزم من عدم علمنا بخصوصيتها انتفاؤها نعم نقطع بانه لو كان مذهب المثبتين لتلك التركيبات عدم الاستلزام او قيل بان المجاز سماعي كما هو قول قد عرفت في مباحث الحقيقة الشرعية فما ذكره الثاني وافق له باثبات الاول فتم والقول الثاني ودعا ان الاول انه لا دليل على عدم صحة التجوز حيث لم يستعمل اللفظ في الموضوع له وفيه انه مدفوع بمصير المعظم الى الصحة وتعريف العلماء المجاز باستعمال اللفظ في غير ما وضع له او باللفظ المستعمل في غير ما وضع له فانهم الثاني ان وضع اللفظ المعنى من دون استعماله فيه يستلزم خلو الوضع عن الفائدة اذ فائدة وضع لفظ المعنى انما هو استعماله فيه وفيه ما نبه عليه في جملة من الكتب كالنهاية والتهذيب وشرحيهما من ان الفائدة صحة التجوز ونحو ذلك مما اشار اليه السيد الاستاد فقال المجيب عنه وفيه ان التجوز فيما يناسب الموضوع له من فوائد الوضع وهو حاصل وان الوضع لاجل الاستعمال لا يقتضي حصول الاستعمال اذ ليس كلما يقصد من الشيء يترتب عليه نعم لو كان في صدد الحقيقة بتحقق الوضع ولم يعتبر فيها الاستعمال على ما يعهد من تعريف بعضهم لها بانها اللفظ الموضوع لمعنى اتجه القول باستلزام المجاز الحقيقة لان المجاز يستلزم الوضع قطعا لكن ذلك خلاف المعروف فيهم كيف

وقد صرحوا بان اللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز بالاتفاق انتهى كلامه زاد الله اكرامه
هل الحقيقة تستلزم المجاز اولا المعتمد لا كما صرح به جماعة منهم علم الهدى وابن زهرة والعلامة في النهاية
وبعده وشرحها هل ذلك الشارح الجواد المصرح به في كلام بعض الاجلة اتفاق القوم عليه واليه يشير تصريح
المنطقيين بان المطابقة لا تستلزم التضمن والالتزام اذا عرفت هذا فلنعد الى ما كان فلا نسلم
ما اطال به هذا القدمائي في وضع المبهمات فنقول الوجه الثالث من الوجوه الدالة على بطلانه انه
لو كانت الالفاظ المذكورة موضوعة للمعاني الكلية لفهمت منها اولا وبالذات وتبادرت منها
لان العلم بالوضع سبب لفهم المعنى من اللفظ ولكان فهم المعاني الجزئية بواسطة الانتقال من تلك
المعاني الكلية بوجود القرينة الصارفة عن ارادتها كما هو شان المجازات فانه يفهم المعاني المجازية
بالانتقال الثاني بمعونة القرائن والتالي باطل ضرورة انه لا يفهم من لفظ هذا مثلا الا المشار اليه
بعينه المخطر بالبال لا المفهوم الكلي اصلا الرابع انه قد شاع استعمالها في الخصوصيات فيجب
ان يكون حقيقة فيها لان شيوع الاستعمال وكثرته يستلزم ظهور المستعمل فيه وتبادره من المستعمل
والظهور والتبادر يستلزم الحقيقة للاصل كما مر اليه الاشارة في مباحث الحقيقة الشرعية الخامس انها
لو كانت موضوعة للمعاني الكلية لما صح ما صرح به القوم من ان الحروف والضمائر معاني حقيقية
ومعاني مجازية وما مر جوابه من لزوم الحمل على بعض المعاني لكون اللفظ حقيقة فيه وذلك يعم
اذ جميع الافراد المستعمل فيها اللفظ على ذلك التقدير مجازات بلا حقيقة السادس انها لو كانت
موضوعة للمعاني الكلية لزم اتحاد معنى الحروف مع معنى الاسم فانه من حاله مثلا على هذا التقدير
موضوعان لمطلق الابتداء والانتهاء الذي هو معنى اسمي والتالي باطل فان معنى الاسم معنى مستقل
بالمفهومية صالح لان يحكم عليه وبه بخلاف معنى الحرف بل اللازم من الاتحاد فساد تقسيم الكلمة الى
الاقسام الثلثة وهو خلاف ما اتفقت عليه كلمات القوم اذا عرفت هذا فاعلم ان القدماء ما
لما ذهبوا قبل الاول نقول اهل اللغة على ان هذا مثلا للمشار اليه المفرد واما المتكلم ومن والى
للابتداء والانتهاء وهو دال على الغائب ولا ريب ان تلك المعاني مفهومات كلية
ومنها فما ذكرنا من الادلة نص فاللازم من ذلك طرحه او تاويله بما يرجع اليه جمعا اذ نحن
من ارادة المصداق دون المفهوم كما نبه عليه صاحب المفتاح فالمراد بيان ان هذا للشخص المعين

الكلام فيما قيل بل القدماء الى كون
الوضع في المبهمات عاما
والموضوع له خاصا
في الاحكام

المشار اليه لا المفهوم الكلي ومثل هذا غير عزيز في كلامهم ويؤيد ذلك ان الغرض الاصلي اللغوي من بيان المعاني
للالفاظ تصحيح الاستعمال وتمييز صحيحه عن فاسده ولا يحصل هذا الا بارادة المصداق لان المستعمل فيه اللفظ انما هو
المفهوم الكلي لا يستعمل فيه باتفاق الفريقين الثاني انها لو كانت موضوعة للمعاني الجزئية لكانت من متكثر المعنى
والتالي باطل لحصرهم الالفاظ المتكثرة المعنى في المشترك والحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل وما نحن فيه خارج
عنها اما عن غير المشترك فظاهر واما عنه فلانه باوضاع متعددة والوضع فيما نحن فيه ليس كذلك وفيه اولا تسليم
الملازمة ومنع بطلان اللازم لمنع الانحصار في الاقسام المذكورة واما التقسيمات المشهورة الظاهرة في
الانحصار فيها فلا دلالة فيها على مدعى القدماء اولا لانها مبنية على طريقتهم فانهم لما لم يثبتوا هذا القسم من الوضع
حصروا متكثر المعنى في تلك الاقسام والمتاخرون وان كانوا متبعين لهم الا انهم تبعوا مثالهم وادعوا ما
فعلوه في تقسيم الالفاظ ولم يتحرجوا عنها تقلدا لما استقر عليه من مبادي العلوم وانما اشاروا الى ما اختاروه تفريع
في تحرير المطالب وثانيا نسلم دلالتها على الانحصار فيها ومنع خروج محلها لما قيل من عده بعضها في المشترك
معلومية ثبوت الاتفاق على اشتراط تعدد الوضع فيه تفصيلا وسياتي له مزيد بيان الثالث انها لو كانت
موضوعة للمعاني الجزئية لزم انحصار ما لا يتناهى في الوضع بيان الملازمة ان الوضع للمعنى متوقف
على تصوره والتالي باطل فكذا الملزوم وفيه منع الملازمة ان اريد الانحصار على وجه التفصيل ومنع
بطلان اللازم ان اريد على وجه الاجمال كما اشار اليه كثير ممن ذكر الادلة بقولهم والعلم الاجمالي كاف
في الوضع واما التعدد الكفاية بما ذكرنا من الادلة وبالنقض بوضع المجاز القانوني فنشير هذا
كله على القول بان الواضع هو البشر واما على القول بانه العالم بالذات الذي لا يعزب عن علمه شيء فلا
الاستدلال من اصله فاسد الرابع انها لو كانت موضوعة لتلك المعاني الجزئية لكان هذا مشتركا
بين معان غير محصورة وهو باطل وفيه اولا المنع من الملازمة وانما يسلم ذلك لو قلنا انها تتعدد الوضع
ايضا ولكن القائل به ان الوضع فيها واحد والموضوع له متعدد فان الواضع اذا تصور معنى كليا
ولاحظ بجزئيات كثيرة وعين بهذه الملاحظة الاجمالية لتلك الجزئيات لفظا واحدا كما نحن فيه كان الوضع
واحدا والموضوع له متعددا وليس هذا من المشترك في شيء لان المعتبر فيه تعدد الوضع تفصيلا وثانيا
تسليم الملازمة ومنع بطلان اللازم وانما يسلم ذلك لو قيل باتحاد الواضع في المشترك وكونه من المشكوك
والامثلة فانهم الخامس ان اكثر الالفاظ لعين العلية موضوعة للمفاهيم الكلية فيجب الحاق محل البحث بها لان

فيلحق بالغالب وعند ما فيه الشارح من انها فيما استعملت في الجزئيات المندرجة تحت مفهوم كلي وامر مشترك فيجب
ان يكون تحقيق فيه عملا بالاصل الذي هو اليه الاشارة مرارا وقيد ولا ان يحمل البحث على ما يصح اجراء هذا
الاصل فيه لان رعاية الحال التي هي عن الاشتراك او المجاز وليس في محل البحث شيء منهما انه قلت سلمنا ذلك
لكن الحقيقة الوحدانية خير من الحقائق الكثيرة قلنا انه على تقدير تسليمه فرع وجود للحقيقة الوحدانية في
محل البحث وهو فيه مفقود لاعتراف الخصوم بعدم استعمال تلك الالفاظ في المعاني الكلية اصلا فان الحقيقة
ينددر الامر فيها استعمالها في المعاني الشخصية بين الحقيقة والمجاز فالحقيقة اولى تعددت مع اتحاد الوضع
كما في محل البحث خير من المجاز وثانيا انا لو سلمنا صحة التمسك بالاصل في محل البحث لكنا نقول انه معارض بما قدمنا
من الادلة على كونها موضوعات للمعاني الشخصية فافهم **قوله** ومن هذا القبيل ايضا آه اي ومن قبيل ما كان الوضع
فيه عاما والموضوع له خاصا كاسماء الاشارة والحروف لكن والحق وعلما ان الواضع تصور معنى عاما
لم يوضع اللفظ لهذا المفهوم المتعقل ولا بل وضعه للمتعقل الثاني الحاصل منه وهو الجزئيات المندرجة
تحته فانه في وضع لفظ من تصور معنى عاما وهو الابتداء المطلق اي ما يعين بابتدائها في وضع لفظ الى
الجزئية تحته المتعقلة بتعقلها المعبر عنها بالمعقول الثاني لا للمعنى العام الذي هو حالة وآلة للوضع
المعبر عنه بالمعقول الاول كالذي هو آلة وحالة في وضعها وهو الانتهاء المطلق وما يليه بابتداء
لم يوضع له لفظ الى بل للمعقول الثاني وهو الجزئيات المندرجة تحته وكذا حال سائر الحروف فالوضع
فيها عام والموضوع له خاص هنا لكن الاولى كان يقول المص ومن هذا القبيل ايضا الحروف باسقاط
المعاني كما هو ظاهر بالتامل ثم **قوله** وفي معناها الافعال الناقصة اي في معنى الحروف الافعال
الناقصة في عمومية الوضع وخصوصية الموضوع له فانها موضوعة باعتبار المعقول الاول العام
هو نسبة مسند مطلق الى مصدر تلك الافعال الى مسند اليه مطلق المعقول الثاني وهو كل واحد
من النسب الشخصية المندرجة تحت المعقول الاول المتعقل اجمالا بتعقله فكان مثلا موضع لكل نسبة
معينة كقيام زيد وقعود عمرو وهكذا باعتبار نسبتها الى فاعل ما **قوله** وهو واضح آه اي كون
وضع الفعل بالنسبة الى الحدث خاصا واضح وفي الوضوح خفاء اذ وضع الفعل بالنسبة الى الحدث
عام كما صرح به جمع من الاعلام كالسيد الخليفة والصالح المحشي والسيد نعمة الله الجزائري بل نسبه المدقق
المحشي الى المشهور ثم قال ويمكن ان يقال الوضع العام الموضوع له العام من حيث ان الموضوع له غير

وكذا لفظ الى فان المعقول الاول ع

معنى عام

معنى عام لو حظ بنفسه يسمى عاما ومن حيث انه لوحظ بخصوصه لا بامر شامل وبعمومه يسمى خاصا والمص وان جرى
على الاصطلاح الاول فيما سبق انفا لكنه بنى هنا على صحة هذا الاطلاق ايضا بالاعتبار الثاني وان كان
غير مشهور وقد سبقه الى مثله الفاضل الابهري في حواشي شرح المختصر انتهى وتوضيح مرامه بما مر تحقيق كون الوضع
في المشتقات عاما والموضوع له كذلك بالاعتبارين كالحيوان والانسان فان صيغة مثلا لاحظ الواضع فيه معنى عاما
وهو نسبة الفعل المطلق ضربا كان او قتلا او غيرهما الى فاعل مطلق زيدا كان او غيره فوضعها لهذا المعنى العام
الذي تحته جزئيات اضافية كضرب وقتل كالحيوان واما وضع ضرب وقتل مثلا فعام ايضا كالموضوع له الا
ان الجزئيات المندرجة تحته حقيقة كوضع الانسان بعينه وزيد لعلة المثالية اذا قيل فعل وضرب مثلا لا
يتبادر من الاول الا وقوع فعل مطلق في الزمان الماضي ومن الثاني الا وقوع الضرب فيه والتبادر دليل الحقيقة
مقرر بما مر من ان الوضع في الافعال الثلاثة كالموضوع له عام واما ما ذكره المص تبعا للجماعة من عمومية
الوضع وخصوصية الموضوع له فيها من جهة كما اشار اليه بقوله فالعام آه اخره فمبني على ما ذهب اليه
من كون الفعل موضوعا للنسبة الى فاعل معين لا الى فاعل ما كما هو مختار السيد السند نعمة الله الجزائري
عاديا الى بعض المحققين وهو المختار للتبادر كما مر فيما تلوه فان قلت على ما ذكرت يلزم ان يكون

ولا اصل وعلى مما ع

ضرب زيد مثلا مجازا مطلقا او لا انه لا منع في ذلك اذا دل الدليل عليه وثانيا انه مثلا استعمال الا
في زيد مثلا واما الفرق بين الفعل والحرف على مذاق المص والجماعة فبان الثاني لا يقع الا على معنى غير مستقل
بالمفهومية فلذا لا يقع محكوما عليه ولا به والفعل باعتبار معناه المطابقي كالجزئية النسبة الشخصية الى
الفواعل المخصوصة وبهذا الاعتبار لا يقع محكوما عليه ولا به وباعتبار معناه التضمني وهو الحدث مستقل
يقع محكوما به واما على ما اخترناه فهو باعتبار المعنى المطابقي ايضا مستقل اذ الفاعل من اجزاء الفعل بالنسبة
موقوف عليه جزئية الفعل لا على امر خارج كالحرف فان قلت يلزم على ما اخترت من كون المعنى المطابقي له
مستقلا ان يقع محكوما عليه ايضا قلت ولا انه خلاف وضعه كما نبه عليه السيد المتقدم اليه الاشارة وفيه
انه وهو نسبة الفعل المطلق من حيث كانه من تتبعه اهل اللغة مانعة عنه انه لم يقم ما يدل على حصول الاختصاص
في جعله محكوما عليه وعدم الدليل عليه في نحو المقام دليل العدم ويمكن ان يكون مراد السيد الفاضل
بما حكينا عنه من المقال هو هذا فلا يرد عليه ما اوردنا عليه من الاشكال فتدبر ثم لا يخفى عليك انه يرد
على قول الدافع المحدود يمكن ان يقول بما حكينا عنه ما اوردناه على المص وغيره ممن قال بكون الوضع

في الافعال الناقصة عاما والموضوع له خاصا واما كون الوضع فيها كالموضوع له خاصا كما هو ظ قوله واما
الناقص فيهدم الاساس لانه ان اراد بالحدث الحدث الخاص فظ ان الفعل لم يوضع له ولا يدل عليه وان اراد
به الحدث المطلق فظ ان الوضع له عام ايضا فيكون الفعل بهذا الاعتبار من باب الوضع العام والموضوع له
كك وخلاصة الكلام ان الافعال التامة من جهة من باب ما فيه الوضع العام والموضوع له خاص كما ذكره
المص بقوله في العام اه ومن اخرى من باب ما فيه الوضع عام والموضوع له كك كما بيناه واما ما ذكره
المص بقوله واما الناقص فهو بظاهره يقتضي ان يكون وضعها من هذه الجهة خاصا والموضوع له كك مع
انه لم يقل به احد نعم قوله وادوات الاستثناء كلها اذ الى سواء كانت نحو الا وحاشا فانها حرف
في اكثر الاستعمال ام فعلا نحو عدا وخلا فانهما فعلان في اكثره ولذا ينصب ما بعدهما على المفعولية وقد
يكونان حرفي جر ام اسما نحو غير وسوى ثم المراد بقوله بالوضع العام انه لوحظ حال الوضع معنى كليا
وهو اخراج شيء عن شيء فوضع كل واحدة من ادوات الاستثناء لافراد هذا المعنى الكلي المتعقلة
وبهذا تعرف معنى قول السيد الخليفة بل لوحظ في حال الوضع هذا المعنى الكلي وقال لا حاجة فيما اختاره
هذا التحقيق بل لو كان الموضوع له عاما ايضا لكفى على ما زعمه فان مبنى التحقيق عموم الوضع وهو مما
لا خلاف فيه في ادوات الاستثناء اذ لا نزاع في انها ليست موضوعة للاخراج من شيء خاص بخصوصه عن شيء
خاص بخصوصه بل لوحظ في حال الوضع هذا المعنى الكلي ووضعنا ما لافراده اوله وبما ذكرنا
ظهر انه لا حاجة في تحقيقه الى التمهيد الذي مهده اولا الا لبيان الواقع ولا فائدة في هذا التطويل مع
انه ستعرف حال تحقيقه وان العموم الذي ادعاه لا ينفعه في شيء انتهى وفيه ما ستقف عليه ثم ادعى
على ضعفه انه لا حاجة في تحقيقه الى التمهيد الذي ادعى انه المدقق المحشي بان غرض المص بيان بطلان مذهب التحقيق
باحد الامرين من الترجيح الى الاخر والجمع مع مذهب التوقف والاشتراك وتفصيل وضع الالفاظ
بذكر الاقسام المذكورة مما يوضح المقصود ويعين عليه لان المقصود يتوقف على تصور احد الاقسام
وليس في كلام المص ما يوهم الاختصاص بل كلامه سابقا ولاحقا صريح في انه لا يتوقف على شيء منها
نعم لو قيل ان هذا التفصيل لا يثبت المدعى ولم يذكر امرا يثبت به لكان وجيها وذلك لان وضع
الحروف مثلا ومنها ادوات الاستثناء كما يمكن ان يكون بازاء خصوصيات الاخراج من الافراد والجميع
يمكن ان يكون بازاء الاول فقط وضعوا عليه الفعل والاسماء وكما يمكن ان يكون بازاء معان

مشتركة

مشتركة بين خصوصيات الاخراجين كك يمكن ان يكون بازاء معان مشتركة بين خصوصيات الاخراج الاول
فقط فمن اين ان الامر على ما ادعاه ويمكن ان يقال ان وقوع العربية في الكلام شايعا ذايعا دليل كونه حقيقة
فيهما الا على وجه الاشتراك لاصالة عدم الاشتراك والمجاز وبعد القول بذلك اراد المص تمهيد ما يوضح
حقيقة ما ذهب اليه ويبين كيفيته في كل مادة وبما ذكرنا يتضح ثبوت المطلوب بلا قصور لكن بقي
ان ترجيح مثل هذا الوضع على الاشتراك مشكل لكونه الاحتياج الى القرينة وشبهه مشتركة وانفراد ملتفت
فيه بعدم تناهي معانيها غايته ما في الباب ان الوضع في الاول واحد وفي الثاني متعدد وهو لا يوجب
ترجيحا انتهى وفيه ما لا يخفى قوله فلانه من قبيل المشتق والوضع فيه عام اه قال المدقق المحشي اشار
بالاقتصار على عموم الوضع الا ان الموضوع له فيه عنده خاص اذ لو كان كك لوجب التنبيه على ان الاشتراك
بين الاقسام الثلثة في الوضع والموضوع له معا حيث اقتصر عليه فيهم ان الاشتراك في هذا المعنى فقط فينبغي
ان يراد من قوله بالوضع العام لخصوصيات الاخراج ما يعم الوضع لها في ضمن الوضع لمعنى شامل لها انتهى
وفيه اولا ان ما ذكره من الوجه للاقتصار لو تم لجرى في الفعل ايضا لظهور اقتصار المص فيه ايضا على
عموم الوضع واللازم منه ذلك كون الفعل عنده كالمشتق في عموم الموضوع له ايضا وهو خلاف صريح
كلام المص وثانيا ان ما ذكره المص بقوله اما الحروف منها اه من الاقسام الثلثة تفصيل للاقسام
لما اجمله اولا بقوله موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج وصدق المقسم على الاقسام على حد
سواء لازم فتم وثالثا ان قوله في ضمن الوضع لمعنى شامل لها بعيد اذ الوضع للمعنى المتناول للخصوصيات
لا يستلزم الوضع لها كما هو مراد المص في القسمين الاولين ثم ولعل صاحب الفوائد اغترض كلام المدقق
فقال في بعض كلامه ان الوضع الكلي يستلزم الوضع الجزئي وكيف كان فالاليق بالاختصار ان يقال
الوضع في مثل هذه العبارة ان يجعل قول المص لخصوصيات الاخراج وهذا اعم من ان يكون الموضوع له هو
الخصوصيات كما في القسمين الاولين او امرا شاملا لها فيكون الموضوع له ح عاما ايضا كما في القسم الثالث
وهو المشتق ويمكن ارجاع قول المدقق المحشي الى ما ذكرنا بان يجعل اللام في قوله لمعنى اجلية لا صلة للوضع
كما لا يخفى على ذوي الراي ثم وكيف كان فالمتبادر من قول المص لخصوصيات الاخراج متعلقا بقوله بالوضع كما
توهم السيد الخليفة فاورد عليه بقوله بل لو كان الموضوع له عاما ايضا لكفى على ما زعمه الى اخر
ما نقلنا عنه وكما توهم الصالح المحشي فاورد على المص ايضا بان المعلوم منه في المقدمة كون المشتق

فعله العام في المعنى ان ادوات الاستثناء موضوعة بالوضع العام الشامل لخصوصيات الاخراج

ما فيه الوضع عام والموضوع له كك فكيف يقول له هنا بانه ما فيه الوضع عام والموضوع له خاص فهذا
لكن يجاب عنه بان ذكره المرادين احدهما انه خلاف الظ ثانيهما ان مذهب المصنف كون الاستثناء حقيقة
في جميع الموارد والصور وهذا على القول بعموم الوضع وخصوص الموضوع له في ادوات الاستثناء
ظ واما على القول بعموم الموضوع له فيها كالوضع فلا لانها من المشتركات المعنوية والقول بان المشترك
المعنوي حقيقة في جميع موارده وفيصلا ويبقى لا يخفى عن اشكال وهذا الاشكال خاص بالمشتق اذا
وقع الاستثناء بعد ومن هنا يتضح ان قول السيد الخليفة لو كان الموضوع له عاما ايضا لكفى
على ما زعم المصنف اذ مناط تحقيق عموم الوضع انه وهو ظ المدقق المحشي ايضا للتوجيه اذ مناط تحقق
المصنف بحيث ينطبق على ما هو مذهب للتوجيه عموم الوضع بل هو مع خصوص الموضوع له الذي يتحقق
في المشتق ولذا اورد ما عليه الاشكال به نعم الغرض المحشيين المتقدم اليهما الاشارة شاهد في
مواضع من كلام المصنف حيث ذكر المصنف المشتق في الاستثناء والمستثنى المعلوم منه في المقدمة المجهولة
كونه ما فيه الوضع عام والموضوع له كك ويمكن دفع ذلك بكون مراد المصنف دفع الايجاب الكلى
الذي يدعيه الخصوم كما هو ما سنذكره معلوم تم ثم قال المدقق المحشي بعد نقل ما نقلنا عنه حيث
علمت ان المقصود بهذا التقرير تحقيق ونحوه ما ذهب اليه لا الاستقلال بدعليه وانا نشيد عليه
بما سبق من كون الاشتراك والمجاز خلاف الاصل يندفع ما قيل العموم الذي يقتضي عموم الوضع سواء
كان في الاسماء المشتقة والجامدة او الحروف والافعال هو عدم الاختصاص بمادة دون مادة
من افراد كلي لوحظ فيها الوضع لا بالنسبة الى كل شيء وكل حال وهو ظ وهذا لا يندفع فيما
نحن فيه ان لو قيل ان الاستثناء حقيقة ظاهرة في تعلقه بالاخيرة كما قال به ابو حنيفة لا يكون فيه
عموم وضع اداة الاستثناء الا بالنسبة الى افراد هذا المعنى سواء وضع النفس هذا الكلي او
لا فرادة وهذا لا ينفع في عمومها بالنسبة الى تعلقه بالجمل السابقة ولا هو يقتضى كونها حقيقة
فيه وكذا عكسها على مذهب الشافعي واما على مذهب الاشتراك والوقف فيحتمل ذلك العموم
وهذا العموم على سبيل البدل ودعوى انا نعلم وضعه باعتبار ملاحظة معنى اعم من المعنيين
فيكون في كليهما حقيقة عين المتنازع فيه ولو قيل ان مراد المصنف انه يحتمل انه كك فنرى بحث
حصوص احدهما او الاشتراك فعليه البيان قلنا هذا قول بالوقف مع توسيع دائرة الا

نعم يمكن ان يقوى اذا استعمل اللفظ في معنيين ولم يدل دليل على كونه حقيقة في احدهما خاصة فالظ كونه حقيقة
في الاعم منهما بناء على ان الاشتراك والمجاز على خلاف الاصل فلا نم مدعاه بكون الوضع عاما والموضوع له
خاصا او كلاهما عامان وغيره ذلك مما ذكره انتهى وانت خبير بان قول المدقق المحشي ويمكن ان يقوى انه يحتج
الامر في الكلام الى كما نقلنا عنه بعين ما ذكره السيد الخليفة بقوله نعم يمكن ان يقوى اذا استعمل اللفظ
في معنيين الخ فقد اخذه منه وجعله ردا عليه وهو غريب نعم ظ قول السيد مما نقلناه ان العموم الذي
ادعاه لا ينفعه في شيء وقوله هنا فلا نم مدعاه بكون الوضع عاما الخ ان المصنف جعل مجرد
عموم الوضع دليلا على مدعاه فيرد على السيد ايراد المدقق المحشي من ان ذكره ذلك التوجيه والكون
دليلا بل الدليل هو الاصل الذي ذكره السيد وتبعه المدقق المحشي لكن يرد عليهما انهما غفلا ان دليل
المصنف هو الاصل الذي ذكره كما صرح به في اخر كلامه بقوله مع كون الوضع في الاصل الاعم وكون المقوى
خلافه فان مراده بالاصل هو الاصل الذي ذكره فتأمل جدا **قوله** فان افادة المعنى المراد من الموضوع با
لوضع العام الخ اي الوضع العام مطلقا سواء كان الموضوع له ايضا عاما ام خاصا الا ان القرينة في
الاول يحتمل القرينة الجامعة مع الحقيقة او المجاز بناء على ما مر مرارا من ان استعمال الموضوع للكلي
في الفرد يتصور من وجهين **قوله** على ان بينهما فرقا من هذه الوجه ايضا الخ حاصله ان بين
ما اختاره المصنف وما اختاره السيد فرقا من وجهين بعد اشتراكهما في الاحتياج الى القرينة الاول
اتحاد الوضع فيما اختاره وتعدده فيما اختاره السيد فانه يقول بالاشتراك اللفظي و
يعتبر فيه تعدد الوضع والثاني ان القرينة عند المصنف مفهمة وعند السيد معينة بمعنى ان
القرينة وان كانت ما به الاشتراك بينه وبين السيد الا ان بها نفسها فرقا بينهما اذ هي عند
السيد معينة وعنده مفهمة لما ذكره من التعليل بقوله فان احتياج اللفظ المشترك الخ حاصله ان
المشترك اللفظي لكون مسمياته ومعانيه متناهية محصورة يفهمها جميعا السامع العالم بالوضع
فهو من هذا الوجه مبين ومن وجه اخر وهو كون مراد المتكلم من المسميات المحصورة المعلومة
ما ذا مجمل لا يتضح الا بالقرينة فهي فيه معينة للمراد لا غير بخلاف الموضوع بالوضع العام فانه
لكون مسمياته غير متناهية لا يمكن حصول جميعها في ذهن السامع العالم بالوضع ولا بعضها
دون البعض للزوم الترجيح من غير مرجح اذ نسبة الوضع الى الجميع متساوية فاحتيج

ان القرينة انما هو للاصل الافادة لا التعيين المراد وبيان ذلك ان الوضع علة الدلالة باى نحو كان واللازم
من ذلك ان يفهم السامع العالم بالموضوع له كل الواضع اذ بعد فرض علة بالوضع فيهما سواء لحى امكان
حصول المعنى الغير المتناهية في الذهن واستحضارها فالتفرقة تحكم وقضية ذلك كون القرينة في المقام معينة
معينة وثانيا ان قوله ولا التبعية اه معللا بما ذكر محل نظر لظهور وجهه بما مر فتدبر وثالثا ان ظاهر
اطلاق كلامه ان القرينة في الموضوع بالوضع العام مطلقا ولو كان الموضوع له عاما ايضا مفهمة مجاز
للحقيقة مطلقا سواء استعمل في الموضوع له واريد هو او جزء من الجزئيات او في غيره من الخصوصيات وهو
باطلاقه مشكل كما هو ظ ولو كان بدل قوله كان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام اه
فان افادة الفرد المراد اه او ترك ما ذكره من العلاوة بقوله على ان بينهما فرقا اه لعدم مدخلية لها
في غرضه لم يرد عليه ما مر فتدبر **قوله** بحيث يكون له صلاحية للعود الى الاخيرة باعتبار معنى اه اى
تكون مشتركة بين معنيين يصلح باعتبار احدهما للرجوع الى الاخيرة فقط وباعتبار الاخر الى الجميع نحو
اكرم بني تميم واخلع بني خالد الا فارسا اذا فرض كون واحد من بني تميم يسمى فارسا وفرض وجود
الفارس بمعنى الراكب في جميعهم فلفظ الفارس على الفرض مشترك بينه وبين الراكب **قوله** وحكمه
حكم المشترك اى حين كون المستثنى من الالفاظ المشتركة بالحيثية المذكورة في كلام المصنف كما بيناه
فحكم المستثنى المذكور حكم المشترك في كون الاستعمال في كل من الامرين حقيقة ولعل الصالح المحقق غفل
او تغافل عما ذكرنا فقال ان المصنف لم يذكر هنا كون الاستعمال في الامرين ايضا حقيقة اكتفاء بما مر في نقل
المذاهب عند ذكر ثمرة الخلاف هذا مضافا الى انه لو صح ما ذكره لجرى في القسم الاول وهو
كون المستثنى موضوعا بوضع الادوات واللازم من ذلك انه لابد للمصنف كون الاستعمال فيهما حقيقة
مع انه صرح بذلك فتأمل **قوله** وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا اه المشار اليه
بهذا هو ما ذكره بقوله اذا تمهد هذا قلنا اه وحاصله امران احدهما اثبات عمومية الوضع للادوات
الاستثناء كلها وثانيهما اثبات العمومية في المستثنى بالامور الثلاثة التي ذكرها ولفظه مع
في المواضع الثلاثة في كلامه قبيل المتن هو القول لا للنفي وهو البطلان والفساد وحاصل المراد
ان المرتضى ادعى الاشتراك بين الاخيرة والجميع على وجه الايجاب الكلي والثاني ادعى الاختصاص
بالجميع على وجه الايجاب الكلي في جميع الموارد والحق ادعى الاختصاص بالاخيرة والايجاب الكلي

يرتفع

يرتفع السلب الجزئي فهو ما اذا كان وضع المستثنى على الابهام بان كان مشتقا او اسما مبهما فهذا يرد نقضا على الثاني
والثاني نوع للخصوص اما على الاول فلان انتفاء الاشتراك اللفظي فيما ذكر مع كون الاستعمال في كل من الامرين حقيقة
واما على الاخرين فلان الاستعمال في غير الجميع مجاز عند اولهما وكذا في غير الاخيرة عند ثانيهما وقد عرفت فساد
ذلك انتفاء ولما كان لقائل ان يقول لم ليس نظر الخصوم الى وضع المفردات بل الى الهيئة التركيبية مع عدم
التلازم بين عدم تعدد الوضع فيها وعدم تعددها فيجوز ان يكون الهيئة التركيبية للامرين بالوضعين
كما يقول به المرتضى او بوضع واحد للجميع او للاخيرة فقط كما يقول به الاخيران فدفعه بقوله ولا دليل على
كون الهيئة وحاصل الدفع ان ما ذكرتم مع وجوده لا دليل عليه ويكفى بل الفقد المعلوم هو اتحاد الوضع
في المستثنى في العدد والعين الى ما ذكرتم من مجرد الاحتمال الغير ... لما ان اللغات لا تثبت بمجرد الاحتمالات واما ما
ذكره الخصوم كالمرتضى والثاني مع الخصم من الدلالة على ما صاروا اليه فستقف على ضعفه انتهى ومراده
المصنف بقوله ولا دليل على كون الهيئة اه وقوله وعدم ثبوت خلافه ثم لا بد ان يعلم ان النقض على الاول
انما هو بالامر الاول المنقول الى امرين وهو قوله ومنها كونه موضوعا بوضع الادوات اه وعلى الاخيرين به
وبالثاني وهو قوله ومنها كونه من الالفاظ المشتركة اه هذا لكن الاولى ان يقول المصنف بعد قوله وعدم
ثبوت خلافه ولا دليل على كون الهيئة التركيبية اه فتم **قوله** مع كون الوضع في الاصل للاعم اه اى كون
وضع الاستثناء للاعم من المعنيين للعود الى الاخيرة والجميع فيكون استعماله في كليهما حقيقة وما قيل من
ان هذا اول النزاع مندفع بما حررنا سابقا من ان النزاع انما هو في استعمال اللفظ في معنيين ثم يقم دلالة على كونه حقيقة
في احدهما بخصوصه فالراجح كونه حقيقة فيهما في الاعم من الاخر المجاز والاشتراك اللذين هما على خلاف الاصل
الا الدليل على الظاهر اه اى الا الدليل لا يكون ظاهرا في عموم الكلام الا بخط الكلام لا يأبى شيئا من الامرين
الرجوع الى الاخيرة والرجوع الى الجميع بل يحتملهما سواء فكيف يجعل الكلام دليلا على احدهما ويحتمل كون
لفظ اعم ههنا من باب التفضيل اى بدليل خارج معين لما هو ظاهر الكلام من تساوي الاحتمالين الموجب
للاجمال لان الاجمال هو الحكم عند السيد من الكلام مجردا عن القرينة **قوله** ولكونه موضوعا بالوضع
العام اه يعني ان حسن الاستفهام عام يجري على القول بالوقف وعلى القول بالاشتراك المعنوي كما
يجري على القول بالاشتراك اللفظي اما جريانه على القول بالوقف فظاهر وكذا على القول بالاشتراك
المعنوي فلانه يجب ... الى انه يقول المتكلم عند انسان من هو الاستفهام على

وإلى الشافعي والحنفي نعم لا احتمال الارادة المجاز اذ لم يدع احد خصوصية اللفظ بالظهور كما عرفت بخلاف الاستغراق
الاجل تحصيل اليقين ولعل هذا هو المراد من قوله او لتعيين البعض من الاحتمالات فاذا ثبت ان حسن الاستفهام على
دلالة اللفظ على خصوص الاشتراك كما هو المرام فقد ظهر من هذا التقرير فساد ما ادعاه بعض الافاضل النحرير
من انه نعم هنا انما يدل على طرفي الاستفهام لا انه دائر بين الراجح والمرجوح كما عند الحنفية والشافعية فان
كلا منهما قابل بحقيقة احديهما وبالمجاز بمعانيه الاخرى مع مرجوحيتها ولو قيل ان مراد السيد من التمسك
بحسن الاستفهام هو ان الاصل فيه كونه دليلا على الحقيقة كالتبادر وان الاصل قابل للتخصيص فلا يرد النقض
بما ذكره المص كما لا يرد في التبادر قلنا هذا الاصل اما من الاصول التعبدية او الاجتهادية والاول لا
دليل عليه والثاني لا سبيل اليه لان الظاهر انه هنا بمعنى الغالب والغلبة هنا ممنوعة ان قيل انه لا
بالاصل ان يكون الاستعمال والاحتمال الاصليين على حسن الاستفهام امرا ذاتيا كما في الاشتراك فلا يرد النقض ايضا ففيه
انه يكون منشأ مصادرة النقض بما عند الوضع عام والموضوع له خاص كالمبهمات فان الاجمال فيها ذاتي
والاشتراك اللفظي انتهى وكيف كان فعلى تقدير تسليمه اه فيه اشارة الى منع كونه فاصلا جواب المص بمنع كلية
الكبرى في كلام السيد اذ مرجعه الى القضايا المنطقي بان يقال ان موضع النزاع ما يحسن فيه الاستفهام وكلما
كان كذلك فهو مشترك **قوله** على تقدير تسليمه اه فيه اشارة الى منع كون تجرد الاستعمال دليلا على الحقيقة
وقد مر تحقيقه غير مرة ولو سلم ذلك فانما يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين اعني الاخراج عن الاخيرة و
الجمع لا على خصوص الاشتراك اذ كونه حقيقة في الامرين كما يحتمل ان يكون باعتبار الاشتراك اللفظي كذا يحتمل
ان يكون باعتبار الاشتراك المعنوي بانا نستعمله في القدر المشترك واريد الخصوصية من الخارج وهو الاولى
لاتحاد الوضع فيه وتعدده في المشترك وقد مر بيانه في بحث الامر وحاصل الجواب منع الكبرى ايضا
هو ان كل لفظ استعمل في معنيين فهو مشترك ويمكن منع الصغرى ايضا وهي استعمال الاستثناء
المتعقب للجمل فيهما معا مرة وفي الاخرى اخرى بان يقال انه اما مع القرينة او بدونها والثاني
لا يجدي نفعا كما ان الاول لا يجدي دفعا اذ القرينة ليست مختصة بالمشترك بل هي عامة له وللمجاز
وللاشتراك المعنوي فهي عامة والعام لا دلالة له على احد الخصوصيات وقضية ذلك التوقف ان
لم يكن ترجيح والترجيح هنا للمجاز او للاشتراك المعنوي للغلبة بالنسبة الى الاول وغلبة وحدة
الوضع بالنسبة الى الثاني انتهى **قوله** بل تردد الامر بينه وبين ما قلناه بعيد انه مجرد عدم ثبوت عود

الاستثناء

الاستثناء الى الجميع او لاختصاصه بالاخيرة لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل كما يحتمل الاشتراك يحتمل ما قلنا
من الاشتراك المعنوي ويحتمل الوقف ايضا بل الترجيح معنا لو كان المشار اليه في المسألة منحصرا في الثلاثة كان ابطاله
مثبتا لمذهب الشافعي والحنفي ويسلم ما التعيين من غرض السيد طلب الامر كذلك كما عرفت في العنوان واما ما قيل من ان
هذا الجواب يدفع الاستدلال لو كان مقصود السيد اثبات الاشتراك واما لو كان مقصوده ابطال مذهب
الحنفي كما يشعر به اخر كلامه فلا وانظر الى ابطال الرابع تعليل **قوله** فبان نرد قياسه في اللغة اه يعني ان الوجه
الرابع من وجوه السيد ضعيف من وجوه الاولى انه قياس موضع النزاع بالحال وظرفي الزمان والمكان
المتعقبة للجمل وهو قياس في اللغة باطل حتى عند من جوزه في الاحكام الثاني ان احتمال العود الى الجميع والى
البعض يوجب التوقف وهو اعم مما اراد السيد وما قلناه من مذهب الوقف بان يكون الاحتمال لعدم
العلم بما هو الموضوع له كما قاله اصحابنا الوقف او لكونه موضوعا بالوضع العام كما ذهب اليه المص فالدليل
عام لا دلالة له على خصوص مدعى السيد وهذان ظاهران من كلام المص الثالث انه مصادرة لان
ما ذكره السيد من الاشكال المبني عليه انه مصادق محل النزاع كما صرح به المص حيث في عنوان البحث
الرابع انه بالوجه الثالث من وجوه السيد مع الوجه الاول مشترك في الحقيقة معناه والكلام بذكره في كتاب
بعض الاعيان من قبيل الاول الوجهان الاولان انتهى **قوله** بل هو محتمل كما في الاستثناء يعني ان الاستثناء
كما يحتمل العود الى الجميع والى البعض كذا الشرط فثبوت الحكم في الاصل اعني تعلق الشرط بالجميع ثم كيف لا وانه
من محل النزاع ايضا ففي الدليل مصادرة سلمنا انه قياس في اللغة لا يجوزه وهذان الوجهان من النظر
في كلام المص كما هو انه وهنا وجه اخر الاول ان ما به الاستدلال استدراك قياس مع الفارق فان بين
الشرط والاستثناء فارقا وهو ان الشرط وان تأخر لفظا وجب تقديمه على الجزاء فقولنا اكرم بني تميم
وبني قيس ان جاؤك بمنزلة قولنا ان جاءك بنو تميم وبنو قيس فاكرمهم ولو صرح بهذا كان صحيحا او
لا كذلك الاستثناء ولذا لا يجوز التقديم في قولنا اضرب بني تميم وبني قيس الا ان يتولوا والحاصل ان
الشرط لما كان له صدر الكلام فاذا تعقب الجمل وقع في غير موقعه وجاز تعلقه بالجميع بخلاف الاستثناء
فانه لا صدر له فاذا تعقب الجمل كان الظاهر تعلقه بما يليه والثاني انا نسلم في هذا ان المراد باتحاد
معنى الشرط والاستثناء ان كان بمعنى عدم الفرق بينهما باعتبار ما كان قياس احدهما على الاخر
قياس الشيء على نفسه وان كان بينهما فرق لم يجب اشتراكهما في الحكم لجواز استناده الى الفارق

وبتعدد في النية فرق كم يجب اشتراكهما في حكم الجملة والثالث انه لم يعف العين عن ذلك كله فلا يفيد الا المستثنى
المذكور بعض المستدل منكوة الاستعمال في غير الجميع مجاز ثم واما ما كتبه الصالح المحشي في المقام من انا ثابت
للحكم الشرط الاستثنا المبين باب القياس بل لعدم القائل بالفصل بينهما فحسنا في هذا الحكم نعم بعض
عن ظاهر استدلالا لا المستدل فلا الجواب ان الحق كان صريحة بعد قال بالفصل بين الشرط والاستثنا وسلم
عوده الاول الى الجميع دون الثاني بل الحاجبي ايضا كذلك كما سيأتي الى ذلك الاشارة في مقام الجواب عن
الحجة الثالثة للشافعي **قوله** قياس كالاول ان قياسه على الجملة الواحدة ماهو في قوتها والقياس
في اللغة بعضا حضو ما هنا لما مر في بحث المشتركة من ان كون الشي في قوة الشي لا تقتضي اتحادهما في
الاحكام ان العطف انما يقتضي الاشتراك ما او مغايرة ما فلا يلزم عطف الشي على نفسه او على مباينه
ثم لا بد من تحليله فان قوله قياسا كالاول يحتمل فان ظاهره انه سلم النفي المذكور بعد هذا لا يصح له
منع القياس المذكور لما فيه كما مر لما ذكره في مسئلة المشترك من كون استعماله حقيقة فاكثر من معنى
اذا كان معناه مجموعا فارجع نعم فاصل الجواب الا ما ذكرناه منع اقتضا العطف صيرورة
الجمل المتعددة في حكم واحد واسند انه اذا تعقب الاستثنا الجمل يصح من المتكلم ان يقول انه عائد
الى احديها دون الاخرى ولا يصح ذلك منه في الاستثنا المتعقب الجملة الواحدة بان يقول انه
غير عائد اليها نعم ذلك كيف يمكن ان يدعى صيرورة الجمل كالجملة الواحدة بمقتضى حرف العطف نعم
قد نقل عن اهل اللغة انهم قالوا ان واو العطف في الاسماء المختلفة نحو جاء زيد وعمرو وبكر
كالواو في الاسماء المتفقة نحو جاء الزيدون وقول القائل جاء زيد وزيد وزيد في قوة
قوله جاء الزيدون وهذا لا يجدي المستدل من ثاني الواو في الجمل ايضا بما ذكره الا بالقياس وقد
عرفت حاله انه في نحو المقام منهدم الاساس وثانيا على تقدير تسليم ذلك منع كون الشي
في قوة الشي مقتضيا لاشتراكهما في جميع الاحكام وثالثا على تقدير التسليم عدم كونه داخلا في للقول
بعدم اعتبار العطف ثم الظاهر انه كلا المستدل من باب قياس المساواة المعنى من الجامع ولهذا
لم يذكر الجامع كما ذكره فما سلكه له الاول والثالث وعبارة تيب في ذلك صريحة فقال الحنفية الشافعي
عوده الى الجميع قياسا على الشرط ولاقتضاء العطف التسوية فظهر قول المص قياسا كالاول انه من
القياس المحتاج الى الجامع وليس كذلك لما مر فالوارد على المص امران احدهما هذا والثاني جعله مثله

في الموضوع

في الموضوع وثانيهما ما مر من تقدير وكيف كان فرجح فحاصل الاستدلال ان الجمل المتعاطفة متنافية
للجملة الواحدة وكل المتساويين لا يجوز اختلافهما حكما والجواب بمنع الصغرى تارة والكبرى اخرى
كما هو ظاهر مما مر تقديره **قوله** ليس باستثنا ولا شرط ولم يذكر المستدل في استدلاله كون المشيئة
شرطا ولعل المص اراد بذكره الرد على الحاجبي حيث اجاب عن هذا الاستدلال بجعل المشيئة
من باب الشرط لا الاستثنا كما سيأتي اليه الاشارة وكيف كان كون المشيئة استثنا مضافا الى ما ذكره
المص تبعا للنهاية من عدم اشتمالها على شي يخالف ما قبلها فلانها تستعمل فيما لا يستعمل فيه الاستثنا
فانه يصح ان يقول اكرم زيدا ان شاء الله ولا يصح هنا الاستثنا فاطلاق الاستثنا على المشيئة في بعض
العبارات تجاوز ولعله نقول لا يخفى ما ذكره المص تبعا للنهاية من عدم كون المشيئة استثناء
نظرا الى عدم وجود مخرج فيها منافيا لما ذكره في المقدمة من جعل ادوات الاستثناء ثلثة اقسام منها
الفعل والمشيئة منه قلنا اولا ان الفعل الذي يقع به الاستثناء مخصوص وليست المشيئة منه وثانيا
انه لو سلمنا كونها استثناء نقول ان هذا القسم من الاستثناء خارج بالاجماع معموده على الجميع
لا يقتضي عود الاستثناء مطلقا عليه والقول بانه اذا ثبت عوده على الجميع ثبت عود كل استثنا عليه
والا يلزم الاشتراك المخالف للاصل مختل لان الاستثناء عند المص مشترك بين الجمع والجميع بالاشتراك
المعنوي فعود هذا القسم من الاستثناء على الجميع للعلل القرينية وعدم عود غيره عليه لفقدها لا
الاشتراك المذكور حتى انه يلزم ذلك لو كان عوده على الجميع على سبيل الحقيقة وهو ممنوع واما ما قاله بعض
الافاضل المعاصرين من انه لا يحصل الاجماع المدعى في عود هذه الكلمة الى الجميع اذ ذلك مسئلة لغوية
وانعقاد الاجماع على ان مراد كل من تكلم بهذه الكلمة في الصورة المفروضة هو الرجوع الى الجميع شطط في
الكلام فظني انه شطط من الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام كيف لا وان ظاهر قول المص لكنهم نقلوا
اجماع الامة على ان حكم الجميع يقف نقل اتفاق الاجماع على ذلك فلم يتعلق بقبيل هذا لم يقبل دعوى الاجماع
في شي من مباحث الالفاظ نحو كون الامر للوجوب والنهي للتحريم والعجز عنه وارتكاب في الشيء
ان الظن الحاصل من هذا الاجماع اقوى من الحاصل من اخبار الجوهري والفيروزابادي وامثالهما
وتقدم سابقا كفاية الظنون في اثبات دلالات الالفاظ واما انه ليس بحجة فنظائره ان الشرط
معناه التعليق كما مر في بحث المفاهيم وصرح به علماء العربية ومن المعلوم ان مراد القائل بهذه الكلمة

لبس تعليق الفعل على مشية الله اذ كثيرا ما تذكر في الامور المجزمة المقطوع بفعلها بل في الامور التي وقعت
ودخلت في الوجود مثل دخلت مسجدا ان شاء الله ومراد القائل هو الحج والزيارة الصادرات عنه
في المضي لا في المستقبل كما يتوهم ذلك نظر الجليل كلمة ان تنقل معنى الماضي الى الاستقبال والمراد
تعليق معتوبتها بالمشية كما يتوهم لانه خلاف الظاهر والفرض مع انه لو سلم لم يكن منافيا لغرضنا بل
المراد بيان الاعتقاد بعدم التنافي عن مشية الله وارادته دخولها والتوكل والتسليم او الامتثال
بقول الله الكريم ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله او التبرك والتيمن وتمرين
اللسان على مشية الله سبحانه اذا ذكرت في الماضي كلفظ الماضي او ايقاف الكلام عن النفوذ
والمضي كما اذا ذكرت في غيره فانك تقول افعل كذا غدا جازما الا انه سيف لسان صدى الفعل
عنك لا يمكن الا بمشية الله سبحانه فقيده بالمشية فانت في هذا الكلام جازم في ايقاع الفعل و
متردد في وقوعه وقد ظهر لك مما ذكرنا ان المراد بقوله في كل هذه المواضع ما عدا الماضي وتمرينه
ذلك قوله ليقف الكلام عن النفوذ والمضي غاية الامر ان المصنف لم يذكر ما يصلح غرضنا لتعليق المشية
في الماضي كما ذكرنا والامر سهل ثم ان ما ذكرنا لا ينافيه ما في الكتب الفقهية من ان الاقرار لو علق
بالمشية بطل لان ذلك اما لاجل الدليل الدال عليه او لاجل قصد التعليق بالمشية حقيقة فافهم
فظهر ايضا فساد ما اجاب به الحاجبي عن هذا الدليل بان المشية من باب الشرط لا الاستثناء و
فهو خارج عن محل النزاع لجواز ذلك في الشرط دون [illegible] والحاق الثاني بالاول قياس في اللغة باطل ولو سلم
جوازه فلو سلم فلا تم هنا لوجود الفارق اذ الشرط متقدم تقديرا انتهى ورده العضد كالعلامة
في النهاية بان الشرط مقدر تقديمه على ما يرجع اليه فلو كان للاخيرة قدم عليها فقط ودونه الجميع
فلا يصح فارقا وانت خبير بان صلاحية تقدير تقديم الشرط على ما يرجع اليه دون الاستثناء
كافية للفرق بل انما اصاب في رده ما ذكرنا من منع كونه شرطا اولا بل هو من المنقولات وعلى تقدير
تسليمه منع الجواز في ذلك ثانيا كيف لا فان الشرط ايضا من محل النزاع كما صرح به المصنف في عنوان
البحث وغيره ودعوى الاجماع على عوده على الجميع على تقدير كونه شرطا ممنوعة كيف قوله فان قيل
اقتضاه حاصل السؤال انا سلمنا ان المشية ليست بشرط حقيقة وانما تذكر ليقف الكلام لكن
لا يجوز تعليقها بالاخيرة لتقفها فقط وحاصل الجواب ان المانع من ذلك هو الاجماع في

عدان

عدان نمنع كونها شرطا وانت خبير بان ذكرها في الكلام لتقف عن النفوذ والمضي الجزم في الكل امر بغير المشية
كما ذكره المص لا يوجب تقفها الجملة الاخيرة لانا نقول لولا الاجماع لقلنا به وانت خبير بانه لا وقع للسؤال
المذكور بعد التسليم بان المشية ليست من باب الشرط وانما تذكر للوقوف بل لا وقع للجواب
المذكور ايضا اذ دعوى الاجماع على انه لا يجوز للمتكلم قصد وقوف بعض ما تقدم على المشية بل على
قصد توقف جميعه عليها كما ترى ولعل هذا مراد صاحب القوانين من منع دعوى الاجماع كما ان
فقرة عبارته اذ ظاهرها منع دعوى اصل الاجماع على عدم كون المشية شرطا وهو غلط كما عرفت
وحاصل ما ذكرنا التسليم ودعوى اصله ومنع عدم جواز تعلقه بالبعض ليقفه عن النفوذ لا المشية
ثم **قوله** صلاحية للجميع له حاصل والجواب عن الحجة الرابعة الثانية من وجوه الاول ما ذكره
المص حاصله انه يجوز صلاحية عود الاستثناء على الجميع لا يوجب ظهوره فيه كما هو مراد المستدل
بل ذلك [illegible] ما الشك فيه واما الظهور فيحتاج الى دليل وليس فليس [illegible]
بالشك التوقف المحتمل للاحتمالات من مذهب الغزالي والمرتضى والمصنف والحاصل ان صلاحية
عود الاستثناء على الجميع امر مشترك بين الاحتمالات المذكورة ومأخوذ في محل النزاع كما صرح به
المص في عنوان البحث [illegible] بقوله فتردد بين ما يصح عوده اليه وبين ما لا يصح فاذا كان
حال الصلاحية هكذا فلا يصح جعلها دليلا على الظهور في الكل لانه مصادرة جاز على جميع الاقوال
بل لا يعارض بل تحتمى دليل الظهور للاخير الاحتمالات من خارج واما التمسك بانه لو لم يكن للظهور
اخراج كلام الحكيم عن اللغوية والاجمال فساد الخيال لحصوله بتخصيص الاخيرة فلا يبقى وجه لعدم
الباقي عن مقتضى [illegible] العموم سيما اذا كان على خلاف الاصل والثاني [illegible] من
كلام المص ايضا ان قياس الاستثناء بالفاظ العموم وهم لوجود الفارق اذ دلالتها
على الجميع ليس باعتبار صلاحيتها له بل باعتبار الوضع وكونها حقيقة لا لرفع التحكم كما توهم المستدل فيه
وبعبارة اوضح انا علمنا الصلاحية بالوضع لا العكس كما هو ظاهر استدلال المستدل وبالجملة
فقياس موضع البحث بالفاظ العموم ممنوع نعم هذا القياس يتم في مثل النكرة المثبتة والجمع
المنكر كما صرح به المص وغيره فانه صالح للجميع ومع ذلك ليس بظاهر فيه ولا في شيء معين

لم يرد من الجمع لانه قد يشترك عام والعام لا دلالة له على شئ من محتملاته بخصوصه وانا ورد في كلام
المعصوم وجب رجاعه الى العموم صونا لكلامه عن الهذرية كما مر ومع ذلك انه تابع لحصول الفائدة
التي يحصل بها الصون فانا حصلت بالحمل على الافراد الشايعة او على اقل مراتب الجمع لكونه يقينا فلا
داعي الى الحمل على الجميع والثالث ان مجرد الصلاحية لو كان دليلا على الوضع لزم كون كل مجاز حقيقة
لحصول صلاحية لفظ ذي الحقيقة نحو الاسد للمعنى المجازي كما نبه عليه في ... والالزم بطلان بالكلية
والرابع ان جعل الصلاحية دليلا على الوضع لو صح انما يتجه على القول بوجوب رعاية المناسبة
في الوضع وقد عرفت الحال في ذلك في اوايل الكتاب والخامس ما نبه في ... ايضا من منع عدم
الاولوية للبعض فان الاخير لكونه اقرب اولى من الابعد والسادس انه لو تم لكان اثبات اللغة
بالترجيح والمجازة في الاعتبار والسابع انه لو تم لكان نافعا في مقام الفقاهة لا في مقام الاجتهاد
وكل هذه الابحاث توجه على كبرى هذا ... المستدل اذ حاصل استدلاله هكذا ان الاستثناء
لفظ صالح للتعلق بالجميع وكل لفظ كذلك فهو موضوع له **قوله** انهم كما يريدون الاستثناء عن
كل جملة الخ هذا الجواب على طريق المعارضة بالمثل وتوضيحه ان ما ذكرتم من ان طريقة العرب انهم اذا ارا
دوا الاستثناء عن كل جملة اختصروا بذكره في اواخر الجمل هربا عن التطويل الحاصل بذكره عقيب كل جملة
معارض بانهم اذا ارادوا الاستثناء من كل جملة من الجمل الاخيرة بذكروه في اواخر الجمل بذكر الاستثناء
في اواخر الجمل لكل من الامرين يحتمل ... الظهور فلا بد في الحكم بعوده على الجميع مع الاضمار
بذكره في اواخر الجمل وعدمه من القرينة فاين الظهور به ... كما هو مدعى المستدل نعم لو منع المعا
رض المذكور بان اثبات الغلبة فيما ادعاه من طريقة العرب وعدم ذكر الجملة الاخيرة المرادة بها التخصيص
لا بقرينة عقيب الجمل كان له وجه وان في اثبات ذلك هذا مع ان اصل هذا الدليل كما نبه عليه
في ... عليل حيث قال ان رعاية الاختصار يحصل بذكر الاستثناء الواحد عقيب الجمل مع الاتيان
لا بما يفيد عوده على الجميع وذلك جار في الفصاحة وانا يمنع الاستهجان لو كرر الاستثناء
عقيب كل جملة لما فيه من الدلالة على تعدد الاستثناء بالجميع باليقين ولو سلم الاستهجان فنقول
ان وضع اللغة غير منوط بالاستحسان فانه ثبت من الواضع حسن وما لا فلا وفي هذا الوجه ... قال

لجواب ظاهر ان بالتامل وثمرة في جواب المقام مقام الجواب اختار اول ما نقلنا عن النهاية وقال في المختصر
التطويل مع امكان الاتكال في الجميع حيث ان استهجان التكرير المنطوي مع امكان طريق اخر اخصر وهو ان
يقول بعد ذكر الكل الا كذا في الجميع مصرحا بعوده الى الجميع وذلك غير قادح في الفصاحة وبالجملة فقد
تخص بما ذكرنا ان دليل المستدل مجاب بانه يرد عليه اجوبة احدها ما للمصنف والباقي للعلامة في ... ويمكن ان
يقال ان هذا الدليل لو تم لكان مناسبا للوجه الرابع اذ بعد تسليم كون طريقة العرب ما ذكره المستدل
يكون ذلك التخصيص حقيقة ظاهرة في الرجوع الى الجميع فلا يصلح للرجوع الى كل واحد من الجمل بدون قرينة كما
هو ظاهر الوجه الرابع ومحل النزاع ولكان خارجا عن محل النزاع اذ العلم بان طريقة العرب في المحاورة ما
ذكره المستدل قرينة الرجوع الى الجميع فهو خارج عن محل النزاع وايضا ان التعليل في هذا الاستدلال
هو قوله اذ لو كرر لاستهجن لعدم الحاجة اليه فالجواب باضافة ما ذكرنا من وجوه ستة تمامها **قوله**
لا يصير بها ظاهرة في التعلق الخ يعني ان اعتبار الاتصال في الكلام وعدم الفراق منه بالنسبة الى الكل
في الظهور بها في التعلق بجميع الكلام وان كان بعضه منفصلا عن محل المؤثر او بعيدا عنه كما هو مدعى
المستدل بل ان ذلك لاجل تحقق لحوق الواحق وتاثيرها في الكلام ليتم حكم ما يصح لحوقه بالكلام مما
لا يصح بدونه وبناء تصحيح الكلام عن قبحه ولا يخفى ان هذا لا يقتضي ظهور تعلق الاستثناء المتعقب
للجمل المتصلة المعطوف بعضها على بعض بجميع تلك الجمل مع كون بعضها منفصلا بعيدا عن محل المؤثر
فلا يقتضي ابلغ الظهور ... بعض تلك الجمل لا يحتمل هذا وذاك ولا بد في الحكم بالتعلق من
القرينة كما مر والحاصل ان اعتبار الاتصال في الكلام انما هو لاجل اصل تحقق اللحوق لا لاجل كيفية
اللحوق وتاثير الواحق ومحل النزاع هو الثاني لا الاول فما يتشبث به المستدل الحقيقة الامر قد ... يد
في تفريعه حيث قال ان الاستثناء المتعقب ... ثم نحو ذكر التفريع حكم المتعقب سابقا خروجها
عن محل النزاع انا انما يتكلم مع الخصم وذا كيفما ذكره من ان اعتبار الاتصال في الكلام انما هو لاجل
مجرد اصل ذكر اللواحق فانه لم ... مما لا يخفى في كلامنا ... ولعل ما ذكره كاف ... اولى من هذا الكلام
الكلام من الخصم يتبادر من كلامه في بحث جواز التمسك بالعام قبل الفحص في مقام الرد على المرتضى
فلاحظ وتامل **قوله** فلا جهة يصح الخ اي لما عرفت سابقا من ان العام المخصص مجاز على المختار واما
على القول بان الاخير يتعين ... للمتاخرين وقول القاضي ... لا الاستثناء لا يوجب التجوز في لفظ العام

عن العبث ونحوه والسابع ان قياس انفصال الاستثناء في النطق عرفا وانقطاعه عن الاستثناء المستثنى
منه جملة محل النزاع بعدم صلاحية كون الاستثناء في تلك الصورة قرينة لحمل العام على خلاف ظاهره
لعدم ثبوت الوضع من الواضع في تعليق مثل هذا الاستثناء اذ اصل التركيب فيه فاسد لمخالفته لقانون
الوضع بخلاف ما نحن فيه وقد قال المص في الحاشية نقلا عن السيد في الاحتجاج على اشتراط اتصال
الاستثناء في تاثيره والذي يدل على ذلك ان كل من شرع في الكلام لا بد من اتصاله بما يوثر فيه كالشرط
والتقييد بالصفة فالاستثناء كذلك اما لو سمعنا قائلا يقول بعد انقطاع كلامه وسكوته الا واحدا لعد
عابثا هاذيا كما نعده كذلك اذا اشترط او قيد بعد انقضاء الكلام وتراخيه مدة طويلة وبالجملة فان
المستدل من حيث الاستدلال والمقال لا يستحق شيئا مما اورده عليه المص من التشنيع والاشكال وان
كان من حيث الحال مستحقا لاعظم من ذلك كما نص عليه الشافعي وغيره من اهل نحلته في كتبهم تشنيعا عليه
وقد قال المص في المقام ان ترك الادب هنا لكون المستدل ابا حنيفة وقد عرفت ان ما ذكره المص
من الجواب عما استدل به هذا الخبيث المرتاب بعيد عن الصواب فالصواب في الجواب ان استدلاله لا يثبت
ما ادعاه من كون الاستثناء حقيقة في الرجوع الى الاخير بل هو استدلال لما اختاره المص من الاشتراك
المعنوي اذ ما ذكره الخبيث الدنيء قرائن لتعيين احد فرديه وان هذا مما ادعاه من كون الاستثناء حقيقة
في الاخير اي عن الاخيرة والعجب من المص انه اشار الى ما ذكرنا من الجواب في مواضع منها ما ذكره في الاستبصار
ومنها قوله نعم المعقول وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء ومع ذلك اطنب المقال
في رد الاستدلال بما عرفت مما فيه من الاشكال بل المناسب لمقتضى الحال تسليم الاستدلال ومنع دلالته
على المدعى كما بيناه ويمكن ان يقال ان اعتراضات المص على خصوصيات عبارات استدلال المستدل
وعدم تسليمه ايا لاجل ملاحظة مقصوده وهو اثبات الوضع للاخيرة فقط فيندفع عنه بعض ما اورد
عليه والحاصل ان من لاحظ جواب المص من البداية الى النهاية ظهر له ان جوابه في الحقيقة جوابان احدهما
تفصيلي مع عدم تسليم الاستدلال وثانيهما اجمالي وهو تسليمه وعدم استلزامه لمدعاه كما هو
ظاهر لمن تامل انتهى وكيف كان فقد نسبنا شايع الجواب اختيار مختار الحنفي الى بعض اصحابنا لما ادعى بعض
الاعاظم ان المشهور بين الشيعة هو الرجوع الى الاخيرة بل المستفاد من المعتبر كما نص عليه جمع من
المهرة ومنهم السيد الاستاد في الرياض ان عود الاستثناء الى الاخيرة هي القاعدة عند الامامية

الكلام فيما يتعلق بنص الشيخ في
عود الاستثناء الى الاخيرة
وعدمه في الاحكام

عند القدما

الثاني

حيث جعل البنت مثل الام في اشتراط الدخول بها بالحرمة العينية تمسكا بقوله تعالى وامهات نسائكم وربائبكم
اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فانه ارجع القيد وهو من نسائكم في الاية بناء على قول الشافعي
الى مجموع الجمل السابقة واللاحقة ورده بوجوه مذكورة في الكتب الفقهية ومن المعتبرة منها ما رواه
العياشي في تفسيره عن ابي حمزة عن ابي جعفر ع اذ سال عن رجل تزوج امراة وطلقها قبل ان يدخل
بها اتحل له ابنتها قال فقال قد قضى بهذا امير المؤمنين ع لا باس به ان الله تعالى يقول وربائبكم
اللاتي الاية ولكنه لو تزوج الابنة ثم طلقها قبل ان يدخل بها لم تحل له امها قال قلت اليس هما سواء
قال لا ليس هذه مثل هذه ان الله يقول وامهات نسائكم لم يستثن في هذه كما اشترط في تلك
وهذه هنا مبهمة ليس فيها شرط وتلك فيها شرط والظاهر منها دلالة في اثبات القاعدة الكلية الجزان
عليا ع كان يقول ان الربائب عليكم حرام مع الامهات اللاتي دخلتم بهن في الحجور وغير الحجور سواء
والامهات مبهمات دخل بالبنات ام لم يدخل فحرموا وابهموا ما ابهم الله الى غير ذلك من الاخبار
فقد ظهر بما حررنا ان تعلق الاستثناء بالاخيرة هو القاعدة عند الامامية وعند النعمان لما ذكره
الحنفي على نحو ما ادعاه من ارادة وستعرف بمن المص بقوله نعم لما كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة
الى قوله صح التمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصالة لكن سيبين انه لا يصح له التمسك بالاصل
وكيف كان فالاليق بالاذعان هو اتباع تلك القاعدة للاصل والاعتضاد والشهرة وغاية الامر انه
لا يثبت به الوضع للاخيرة كما يقول به الاصل الحنفي ولا يضر ذلك في مقام الفقاهة الذي هو
المقصود الاصلي للفقيه ولعلك تقول ان العود الى الاخيرة اتفاقي على جميع التقادير واما القاعدة
اثبات الوضع قلنا انه يمكن اثبات الوضع بذلك ايضا لوجوه الاول انه يمكن بنحو ما مر في بحث الحقيقة
الشرعية من ان غلبة الاستعمال والاشتهار سبب التبادر وهو سبب الحقيقة لان الاصل في التبادر
كونه دليل الحقيقة فاذا ثبت الحقيقة العرفية ثبت الحقيقة اللغوية بضميمة اصالة عدم النقل الثاني
ان ظواهر تلك الاخبار حيث وردت بيانا للاية الشريفة كونه ذلك بحسب الوضع لقوله نعم وما كان لنا
من دون الابيان قوم وتوهم الوضع الشرعي خلاف الاصل الثالث ان موضع النزاع لم يوضع
جزما وانما اختلفوا في تعينه وقد عرفت الاقوال في ذلك وان اقوالها مختار المص لكونه مقتضى
الاصل وانه في غاية الضعف مردود وهذا الاصل بحسب القصد ولعله دال لازم الاشتراك وبعبارة

انه اذا بطلت ما عدا المختار من الاقوال في المسئلة تعين المختار فهو مع مختار الحنفية متحد والاختلاف
انما هو في المدرك فتم **قوله** بعض القاعدة اه يعني ان الاصل المذكور على هذا التقرير بعض الادلة
القاعدة وهي ان ظاهر المتكلم باللفظ العام ارادة العموم وارادته اقرار به والاستثناء انكار لبعض ما
بعد الاقرار غير مسموع فالهذه الجائية هذا المعنى هو الذي لا يعطى السنتهم حيث يقولون ان الاستثناء مخالف
للاصل لكونه انكارا بعد الاقرار والثاني الاستصحاب يعني ان ارادة العموم ظاهرة فنقل الى الوضع
فيستصحب الى الاستثناء فمن يدعي لا استصحاب تلك الارادة فيكون في القالب وتوجيه الاستدلال على هذا
التقدير نظير ما مر في التقدير الاول وهو القاعدة المرجعية سلمنا الا انه لما كان ظاهر الاستثناء مخالفا
لها لانه سماع الانكار بعد الاقرار ولا يمكن طرحه لتسلم القاعدة عن التكلم لوروده القبيح والعمدة
على الحكيم اذ المفروض ان الاستثناء صدر عنه ايضا ولا يمكن طرح القاعدة ولا سائغ المقام بارجاعه
للجميع فيجز البيان او عدم البيان دليل عدم الامكان فيحكم العقل بعد ملاحظة الامرين بعوده
الى واحد من المتعددات ولو لم يكن بيان على تعيينه كان الكلام مجملا الا ان القراين على تعيين الاخير
موجودة كما عرفت في التقدير الاول وانت خبير بان هذا البيان لا يثبت ما ادعاه ذلك الشيطان
من انحصار الوضع بالاخير بل مفاده تعيين ارادة الاخير بالقرينة وهذا يوافق لمذهب المرتضى والعراقي
والمصنف نعم انه لو تم لورد مذهب الشافعي ثم اعلم ان الفرق بين هذا التقدير والتقدير الاول ان
القاعدة المذكورة غير مختصة بالحقيقة اذ قد تحصل بالالفاظ المجازية فمخالفة الاقرار في الانكار
سواء حصلت باصالة الحقيقة كما فيما نحن فيه ام بالالفاظ المجازية والمخالفة بحسب الحقيقة والمجاز
قد تحصل بالتخصيص وقد تحصل بغيره وبالجملة فان النسبة بين التقديرين عموم وخصوص من
وجه وموضع النزاع صالح لان يكون مادة الاجتماع ومادة الافتراق بالاعتبارين اذ ليس الدخل للعموم
المتعدد الحقيقة بل الاعم منها ومن المجازية وبهذا البيان يظهر النقصان فيما قاله المدقق المحشي
من انه لا فرق بينهما ومما قاله صاحب القوانين من انهما بحسب المصداق في خصوص موضع النزاع
متحدان وبحسب المفهوم متغايران فتم **قوله** فتوجه المنع ابتداء اه وفي الظهور نظر لما
لما عرفت فيما مضى ان لا يخرج اللفظ عن الظهور في معناه الحقيقي بمحض احتمال ذكر المنافي فيما
ذكرنا سابقا في الاستثناء ومع الظهور التي لا تعارض فيه فانه بذلك يناديه اذ لو صح ما ذكره

كلام مع المدقق المحشي وصاحب القوانين

هنا ان

هناك من انتفاء الظهور ما دام المتكلم متشاغلا بالكلام فلانا نمنع ان الظهور انما هو بعد بلوغ الكلام الى الاستثناء
مطلقا او مقيدا والا لازم من ذلك كونه نعرض العلماء ومنهم المصنف كونه نفع التناقض الظاهر في الاستثناء
عبثا وهو كما ترى هذا والثالث احتمال التجوز بعد انتهاء الكلام والفراغ منه للتبعي احتمال وجود المخصص
المنفصل ورابعا ان التنافي بين ما ذكره في هذا التقدير من انكار ظهوره ارادة العموم وبين قبول التجوز
في التقدير الاول امر جلي اذ معنى قولهم الاصل في اللفظ الحقيقة انه على السامع ان يحمله على معناه
الظاهر الحقيقي ما لم يوجد ما يدل على خلافه وخامسا لا ما يباين هذا ولكن المصنف في بحث جواز
تاخير البيان عن وقت الخطاب جعل معنى قولهم الاصل في اللفظ الحقيقة معنى اخر غير ما ذكرنا وحاصله
منع ظهور اللفظ في معناه الحقيقي وحمله عليه مع قيام احتمال التجوز بل من اسباب الدلالة عند
المصنف انتفاء احتمال المجاز كما ان من اسبابها الارادة عند الشيخ الرئيس وكلاهما ضعيفان اما الاول
فلوجوه الاول الاجماع كافة منه وغيره على وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي عند التجرد عن القرينة
وعلى ان هذا احد معاني قولهم الاصل في الاستعمال الحقيقة والمجاز على خلاف الاصل كما مر سابقا
على الوجه المفصل الثاني ما في الرابع من ان الواضع وضع اللفظ للدلالة على معناه فكانه قال عند
الاطلاق اريد به ذلك المعنى فلو لم يكن مفهوما عند الاطلاق كان ناقضا الثالث ما في جملة من الكتب
كالذريعة والعدة من ان المعنى الحقيقي هو الذي يعقل عند الاطلاق فتعين ارادته لان ارادة غيره من دون
نصب قرينة اغراء بالجهل وتكليف بالاطاق كما صرح في الذريعة الرابع ما في التهذيب من انه لو تجرد اللفظ
عن القرينة فاما ان يحمل على حقيقته وهو المطلوب او على مجازه وهو قبيح اذ شرط حمله على المجاز
القرينة فان الواضع لو امر بحمله على مجازه عند التجرد كان حقيقة اذ هو معناها او عليهما لعاد
هو قبيح والا لكان حقيقة في ذلك المجموع او قال احملوه عليهما ولو قال احملوه اما على هذا او على ذلك
كان مشتركا او لا على واحد منهما وهو قبيح والا لكان مهملا الخامس انه لو لم يجب الحمل على الحقيقة لوجب
التوقف او الحمل على المجاز وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا يكون الا باهمال اللفظ وتردد الذهن في
تعيين المراد والحكم بكون الالفاظ باسرها مجملة مترددة بين حقايقها ومجازاتها ابدا مما يكذبه
الوجدان والاتفاق على وجود اللفظ محكم الدلالة وعدم الانحصار في المجمل واما الثاني فلانه
يلزم كون المجاز اصلا وفساده ظاهر اذ من الممتنع ان يعين الواضع لفظا لمعنى ثم يكون استعماله

كلام مع المصنف في جعل من اسباب الدلالة انتفاء احتمال المجاز

بمعانيها بوضع له اصلا في تلك اللغة السادس ان المتكلم صرح في بحث وجوب حمل العام على الخصوص المخصص المنفصل بالعام
بان حمل اللفظ على المعنى الحقيقي لا يفتقر الى الفحص عن المجاز ففي كلامه هنا وهناك تدافع واما الثاني
وهو قول الشيخ الرئيس فلوجوه ايضا الاول ان العالم بالوضع كلما اخطر اللفظ بباله فهم معناه من
دون تحقق الارادة وذلك من المعلومات الضرورية الثاني لو كانت الدلالة موقوفة على الارادة
لما كان لكلام النائم والساهي دلالة على شيء لعدم الارادة والتالي باطل الثالث ان ارباب كل اصطلاح يفهمون
ما اصطلحوا عليه في الالفاظ وان صدرت من الجاهلين باصطلاحهم الذين لم يتحقق لهم ارادة للمصطلح
عليه الرابع ان الارادة انما تعرف بالدلالة فلو انعكس دار الخامس انه يلزم المعنى الحقيقي عند التجرد
عن المانع من ارادته كما هو معلوم وللشيخ الرئيس لما صار اليه وجهان الاول ان اللفظ لا يدل على معنا
بالذات فوجب ان يدل عليه بالارادة الثاني ان المشترك المجرد عن القرينة لا يفهم منه المعنى
وليس الا لعدم ظهور المراد وفيهما نظر اما الاول فللمنع من الحصر بل انما يدل بالوضع واما الثاني
فللمنع من عدم الفهم في المشترك بل يفهم المعنيان معا ويدل اللفظ عليهما بالوضع وانما الاشتباه
في المراد اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ان التعليل في قوله لان الاتفاق حاصل على ان ثبوت
الرخصة للمتكلم في جعل اللواحق مرتبطة بالسوابق اتفاقا حاصل برخصة التجوز وامكانه في النوع
بالاتيان باللواحق ما دام متشاغلا بالكلام لا دخل به فيها اذ الرخصة في الشيء لا يقتضي وجوب
فعله وهذا لا يوجب عدم ظهور اللفظ في معناه الحقيقي مع العلم بالوضع وعدم مدخلية الارادة
في الدلالة وعدم ثبوت الوضع للهيئة التركيبية على ما صرح به المعترض ولو اوجب ذلك لكان حمل
اللفظ على معناه الحقيقي مشروطا بانتفاء احتمال التجوز في جميع الالفاظ وكان احتمال المعنى المجازي
على الوجه الكلي معارضا منافيا للمعنى الحقيقي وهذا خلاف ما نطقت به الدلائل وصرحت به كلمات
الفضائل بل ومنهم المعترض في كلامه في بحث من هذا الكتاب في غير هذا الموضع منها ما اشرنا اليه في قولنا
السادس ومنها ما ذكره في اخر بحث كون الامر للوجوب بقوله فان قلت انه حصل هناك المجاز
الراجح معارضا للارادة المعنى الحقيقي ولا كالمجاز ففي كلامه هنا وهناك تدافع فتدبر ثم انك لا تتوهم
مما ذكرنا انا ندعي ان مجرد صدور اللفظ من المتكلم يوجب الجزم بارادة معناه الحقيقي حتى يرد انه
التصريح بخلافه ينافيه ويوجب رده وينتهي ذلك الى وجوب رد الفقيه الى الجملة الاخيرة ايضا

لانه يقطع

كلام مع الشيخ الرئيس في جعل باب الدلالة للارادة

لان تقتضي مجرد صدور اللفظ حمله على حقيقته وللمجيب جعل دفع محذور الهذرية بل الهذرية في الصيد
ح لا ارادة لعدم ما يتعلق به كالنوم والغفلة بالغ فيه بقوله ولو كان صدور اللفظ مجردا اه ان الجزم
في الدلالات اللفظية فرع جزم بتبها وعليها وقد عرفت في بحث الخطاب الشفاهي انها فيها غير الوجه
او غير محتمل الا بمحال ظاهر ارادة المعنى الحقيقي ويحكم به الحكم الظني القطعي او احال المعارضة والمنافي
بعد وصول الكلام الى الشافعي نظيره خلاف الحكم الظني وبحيث للنفس تصديق يجد بارادة المعنى المجازي
كما ان ربح الشافعي الظاهر في الاستثناء تمام الكلام بحيث ان ايحكم به الا وهما في بحث تاخير البيان
عن وقت الخطاب فقد ظهر من ذلك ضعف قوله ولو كان صدور اللفظ اه قوله منفيا بحال الاحتمال اه
اي احتمال ان يلحق المتكلم من اللواحق ما يدل على ان المراد غير الحقيقة ومع قيام هذا الاحتمال لا ينبغي القول بان
المراد هو الحقيقة بحال وفيه ما عرفت في الاشكال قوله وصح التمسك في انتفاء التعلق بالكلية
بالاصالة وفيها او لانه قد تقدم منا انه لا يمكن السامع الحكم بارادة الحقيقة لظاهر اللفظ حتى يتحقق الفصل
الفراغ ويتفق احتمال الغرض ولا ريب انه لا ينتفي احتمال التخصيص بعد الفراغ عن ذكر الجملة الثانية في ذكر الا
من ارتباط بصحة التمسك في انتفاء تعلق الاستثناء بالباقي انما هو بعد الفراغ في حمله على الحقيقة بالاصل وحمل
هذا الا الثابت في كلام ليس في كلامه وثانيا ان هذا الاصل مما لم يبق له عند المعترض اصل لانه اما بمعنى القاعدة
او الاستصحاب فقد عرفت انه ابطلهما بالمعنيين واما بمعنى اصل البراءة كما هو الظاهر مما ذكره في مقام الا
وكون الاصل بهذا المعنى يتوقف على كون ما تقدم على الاستثناء من العمومات متعلقا لاصالة البراءة في جميع
الموارد وعلى الوجه الكلي وانتفاء الموقوف عليه امر جلي اذ من المعلوم انه ليس كل العمومات مما تقبل التمسك
التمسك به في محل غير الامر على التعميم فاذا ظهر بطلان تمسكه بالاصل تبطل المعاني الثلاثة المذكورة فلم يبق
في المقام للاصل معنى الا بمعنى اصالة الحقيقة كما مر تحقيقه في التقديم بالاول فيكون الاصل بهذا المعنى
مرادا له بناء ما ذكره في التقدير الثاني اذ من المعلوم انه بعد وصول الكلام الى الشافعي والقطع بتعلق
الاستثناء بالاخيرة ينتفي احتمال تعلقه بغيره كما هو صريح كلامه في الجواب عن الوجه الثاني للمستدل
واصالة الحقيقة عنده مشروطة بانتفاء احتمال المجاز كما هو ظاهر كلامه في التقدير الثاني ومر غير
في بحث تاخير البيان عن وقت الخطاب وثالثا ان ما ذكره لو صح لكان مع استدلال المستدل منحلا
في المعنى فلا وجه لرده بل اللازم قبوله ورفع استدلاله للمدعى كما اشار اليه الاشارة فتدبر ورابعا ان ظاهر

الكلام بناء على كون الاصل بمعنى ... وعدم التعبد ... الخ من الاحكام

فقد الا بالقرينة حصول الجزم بالعمود الى الكلام هادفه المنع لعدم ثبوت ما يدل على اعتبار العلية
بها بل ثبوت ما يدل على خلافه **قوله** تدل على الندب الخ وليس المراد دلالة صيغة الامر على القول
بالاشتراك على الندب بنفس الصيغة بل بدليل خارجي كما نبه عليه بقوله وذلك لا ينافي الدلالة عليه بل
لاعتبار الذي ذكرناه وحاصل ما ذكره من الاعتبار لزوم العبث والرهبنية في كلام المتكلم لو لم يحمل
الامر المفروض في كلامه على الندب وانما دفعت العبثية والهملية بالحمل على الندب مع امكان اندفاعهما
بالحمل على الوجوب لتحقق الفعل كما ذكره المصنف وكيف كان فبهذا البيان ظهر انه لا يرد على المصنف ما اورد
عليه الصالح المحشي من ان القول بدلالة الامر المجرد على الندب ينافي القول بالاشتراك ولو قال
بدل قوله يدل على الندب يحمل على الندب لكان اسلم ما فهم نعم يرد عليه انه فرض دلالة الامر المجرد
على الندب على القول بالاشتراك ويمكن كون ما ذكره من الاعتبار قرينة ينافي فرضه فتم المحقق
ثم ذكر المصنف لما اورد عليه في مقام الاستيضاح العقول بالاشتراك الصيغة بين الوجوب والندب
انما هو من باب المثال الحصر لحصول المقصود من الاستيضاح على القول بالاشتراك المعنوي
بل على القول بالوضع لهما ايضا وقد نبه المصنف على ذلك في الحاشية الاتي ذكرها مع البيان **قوله**
وما زاد عليه الخ يعني ما زاد على هذا الامر المتيقن من المنع عن النقيض امر مشكوك فيه فان يدفع
التكليف فيتمسك في نفيه باصالة العدم ونظيره ان انقضاء الاستثناء المتعلق بالاخير
امر متيقن وتعلقه بغيره مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل كما سيصرح به بقوله وما انا
فيما نحن فيه هكذا الا ان الاصليين في المقامين متغايران الا اذا كانت العمومات المتقدمة مواقفة
لاصالة البراءة في جميع الموارد واثبات ذلك من متعارف الخيالات كما لا يخفى على الاشكال فتم وكيف كان
فما ذكره المصنف في الحقيقة من نفي الزايد المشكوك فيه بالاصل قاعدة من القواعد الشرعية فلا بد
بان نعرف العقلاء الحيوان في ذلك فنقول انه اذا حصل العلم برجحان شيء في الشريعة وشك في
كونه على الوجوب او الندب فالاصل الندب لا لان الاصل في مطلق الوضع الندب بل لان الرجحان
متحقق واللزوم غير معلوم والبراءة الاصلية تنفيه ولا فرق في ذلك بين ان يكون المنشأ في حصول
العلم اللفظ كالامر هنا او على ما ذكره في بعضه من انه محمل التشريع استعماله في الندب بحيث صار من المجاز
الراجح بناء على ما ذكره في بحث المجاز الراجح المساوي احتمالها للحقيقة او يكون المنشأ في

في حصول العلم اللفظ الاجماع كان يتفق الفريقان على رجحان القوة مثلا واختلفا في استحبابه ووجوبه
وما يتوقف او لا من ان الرجحان جنس ولا تقوم له في الخارج الا باحد فصليه وهو غير معلوم فيجب التوقف
وثانيا ان الخطاب قد وقع بالمجمل وعدم تحصل العلم بالتكليف فيجب تحصيل البراءة الاصلية ولا
يتاتى الا بالاتيان بالفعل فالاول مندفع بانا لا ندعي تقوم الجنس بلا فصل بل ندعي ثبوت الفصل له
بتلك القاعدة والثاني بان الاثم القطع بالتكليف على وجه اللزوم كيف فانه اول النزاع ولزوم
تحصيل البراءة انما هو بعد القطع بالتكليف على وجه اللزوم وحصول الشك في المكلف به الا على
الا على القول بوجوب الاحتياط مطلقا وهو ضعيف كما سياتي بيانه وهكذا الكلام فيما اذا علم رجحان
شيء وشك في انه على وجه الكراهة او الحرمة فيحكم بالكراهة وذلك كالنهي بناء على اشتراكه
بين الحرمة والكراهة وكورود بعض اخبار الائمة على ما ادعى المصنف من انه يجعل كالامر مجاز وكقول
الناهين عن قراءة الفاتحة والقران بين السورتين فانه في ذلك مردد بين الحرمة والكراهة وبالجملة فما ذكرنا
من القاعدة لم يخالف فيها احد على ما اعلم الا ابن زهرة في الغنية فمنع من جواز التمسك بالاصل الذي
ذكره وتبعه الصالح المحشي معترضا على المصنف بان ما ذكره لا يفيد لان مطلق الرجحان اعم من الوجوب والندب
وما زاد عليه ايضا اعم من المنع من النقيض وعدمه وترجيح الثاني باصالة عدم الاول يعارضه ترجيح
الاول برعاية الاحتياط بعد تحقق المقتضي في الجملة وضعفه يظهر مما ذكرنا **قوله** بمنزلة اذا قامت
القرينة على ارادته الخ يعني اذا قامت القرينة على ارادة ما زاد اي ارادة الوجوب كان استعمال
اللفظ فيه عند القايل بالاشتراك واقعا في محله وحقيقة عن ضابع بهذا الاحتمال استعماله
عن محله وحقيقة الى غيره من المجاز كما يقوله الذاهب الى كونه حقيقة في الندب فقط فانه يقول
بانه اذا قامت القرينة على ارادة الوجوب كان استعمال اللفظ فيه واقعا في غير محله وخارجا
عنه الى المجاز الا ان القرينة عند الاول قرينة التعيين للحقيقة وعند الثاني قرينة المجاز
المفردة وهذا هو الفارق بين القولين بعد اشتراكهما في بعض الاصوليين ان الامر
المجرد عن القرينة يدل على الندب حقيقة وان المحتاج الى القرينة هو الوجوب والحاصل انه
لا فرق بين القولين في مقام الفقاهة ولتقدم الحمل على الندب عند التجرد عن القرينة ولا
في صورة الاستعمال الا ان وجه الحمل عليه عند القايل به هو اصالة الحقيقة وعند القايل بالاشتراك

كلام مع الصالح المحشي

هو ما ذكره المصنف من الاعتبار على نحو ما اصححناه اما اذا قامت القرينة على ارادة الوجوب فيعكس الامر
عند القائل بالندب كما مر فتدبر قوله وعند بعض الاصوليين الخ هذا دفع لما يتوهم من ورود على
من ان ما ذكرت من دلالة الامر المجرد عن القرينة عند القول بالاشتراك على الندب ينافي عد
بعض الاصوليين القول بالاشتراك من زمرة الوقف حيث لا يعلم المراد منه عند التجرد قال
في الحاشية انه نقل عن المحصول انه عد اهل الوقف ثلث فرق القائلين بانه للقدر المشترك والقائلين
بانه مشترك والذين لم يدروا ما هو حقيقة فيه وينبغي ان يعلم ان الحال على القول بالقدر المشترك
مثلها على تقدير الاشتراك لان الندب اما في ضمن الواجب والندب انتهى والحاصل الدفع حاصل
الدفع ان العمل بالندب انما هو بالنظر الى ان نفس الصيغة لا تدل على ارادة الندب بخصوصه
وهذا لا ينافي ما ذكرنا من الكلام عليه باعتبار الامر الخارجي الذي ذكرناه من التمسك باصالة
العدم في نفي الزايد وعلى هذا لا توقف في شيء من المذاهب الثلاثة وان تحقق بالنسبة الى نفس
الصيغة الا ان الفرق بين من لا يدري الوضع وبين القايلين الاخرين ان الاستعمال عنده يحتمل
الحقيقة والمجاز مع القرينة كك هذا لكن يرد على المصنف ما مر من امكان كون الامر الخارجي قرينة فينافي
الغرض من التجريد عنها فتم قوله لكنا نعلم ان الاجزاء مقصودة على كل حال اه اى سواء
كان قصدها في ضمن الجميع ام وحدها فالشك في غير قصدها يندفع بالاصل وهذا في
المنفي وهو ما نحن فيه صحيح لكون المنفي عليه وهو صيغة الامر مشكل لعدم جريان القول فيه
بان الندب مقصود على كل حال لدخوله في ضمن الوجوب اذ تضاد الاحكام كما صرح به المصنف في غير
هذا المقام بعيد من الفرض … فتم قوله بارادة نهاية البار للتشبيه باصالة الكلام لفساد المعنى
ظاهرا فتم ثم انه لو قال بدل قوله وهذا بعيد جدا اه ان هذا بعيد عن استدلال المستدل
لعدم دلالته عليه لكان احسن واخصر لما ذكره فاستدل اذ دعوى العلم بانتفاء الدليل الواقع على
وضع الهيئة التركيبية المتعلق بالاجزاء فقط غلط اللهم الا ان يكون مراده من العلم هو الظن مجازا
لاستناده الى الاصل المقتضي للوضع للقدر المشترك الاعم كما صرح به في خلال ما مر من المقدمة
لتوجيه مختاره وهذا ايضا غلط لما عرفت من وجوب تخصيص هذا الاصل بما مر من الاخبار
من الاخبار وغيرها من الاثار لتوجيه المختار من الوضع للتعلق بالاجزاء فقط ثم المراد بقوله

عندنا

عندنا ليس هو نفس تعلقها بل هو المرتضى الفرائض الخ كما مر … بيان الفرق بينهم قوله بارادة مجموع
الباء والسببية وقد مر غير مرة ان علاقة الكل … جملة في موضع التعليل لقوله وفي مختصرها انظر الاستثناء
بيان في الجمل حال واحد والغرض هو الزام المستدل مع الاغماض عما اورده عليه سابقا من عدم استلزام
استدلاله المدعاه وحاصل الالزام وتوضيح المرام انه لو ثبت وضع الهيئة التركيبية للاخيرة وحدها كما
سعى المستدل لكان استعمالها في الجميع مجازا من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل فهو العلاقة
الكل والجزء ويتكلف ذلك اولا بما عرف في بحث الحقيقة الشرعية والمشترك ان هذه العلاقة بالنسبة
الى هذا الاستعمال مشروطة بان يكون للكل تركيب حقيقي وكان الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه ويجب
العرف بهم كاستعمال الرقبة في الانسان والعين في الرقيب بخلاف اليد فيهما وهذا الشرط مفقود
في محل النزاع وثانيا بان الاخراج عن الاخيرة بعض جزء الاخراج عن الجميع الا بجعله بعض المجموع مع
مجموع محل النزاع واللازم مما ذكرنا عدم جواز الاستعمال المذكور مجازا لعدم الجواز … ثم
عند المستدل وفيه نظر اولا يمنع حصر العلاقة في المقام بعلاقة الكل والجزء بل يجوز ان يكون
العلاقة بينهما هي المشابهة بان يشبه الاخراج من هذه الاخيرة الجمل المتعاطفة المتصل
بعضها ببعض حتى صارت كانها جملة واحدة بالاخراج عن جملة واحدة ويؤيده الوجه الثاني للشافعي
من ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة وثانيا انه يمكن ان يكون العلاقة هنا المجاورة
كما قالوه في … ثالثا لو سلم ذلك فلا نم ان هنا المجاز من باب استعمال اللفظ الموضوع
للجزء في الكل بل هو من باب العكس لان الاستثناء عند المستدل موضوع للاخراج الخاص وهو الاخراج
عن الاخيرة وحدها فاذا استعمل في الاخراج المطلق الشامل للاخراج عن الاخيرة والاخراج عن الجميع
كان مستعملا في جزء الموضوع له اذ المطلق جزء المقيد كالانسان في زيد مثلا وقد مر من المصنف
غير مرة ان استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروط بشيء مما اشترط في عكسه ويمكن ان
تعتبر العلاقة هنا العموم والخصوص ايضا وهذا وارد على المصنف حيث يقول هنا بعموم الوضع فيكون
الغاء الخصوصية المعتبرة عند الحنفي بمثابة الغاء الوحدة المعتبرة في الوضع عند المصنف والامر
كذلك على المرتضى والثاني لانهما يقولان بخصوصية الوضع ايضا في موضع البحث واما الغزالي
فالوجه عنده محتمل فتم قوله انحصر الاستقلال اه والصواب في الجواب على ح

لابنفى معه الارتياب انه يحق ان قول المستدل مبنى على الفساد بما ليس مستقل ان اراد بالتعليق التعليق
بحسب الاستعمال دون مقام المناقشة رعاية للقاعدة فى اصالة الحقيقة ودفع المخدوشية فى الكلام
كما مر فيه تمام الكلام فى الجواب عن دليله الاول من الوجوه لا بحسب حكم الواضع بل هو بحسب الوضع
محتمل التعلق ببعضها بل بالجميع فلا نزاع بيننا وبينه الا انه لا يجب فى ذلك مدعاه وان اراد به بحسب الوضع
بمعنى اختصاص الوضع بما حصل به الاستقلال دون غيره اولا ان الاستقلال يحصل بوجوه على الجميع
ايضا ولا يقول المستدل بالوضع له وثانيا انه فى حيز المنع واول البحث اذ عدم استقلال الا
بنفسه انما يقتضى تعلقه ببعض على الاطلاق لا بالاخير بخصوصه نعم قد يتعين للاخير امر خارج وذلك
للمستدل لا يجدى كما مر مرارا وهكذا الجواب عن قوله ولما اضطررنا الجملة الى آخره فى الاحتجاج الثالث
وقد اجاب عن هذا الاستدلال المدقق المحقق بانه انما يتبين تعلق الاستثناء انما يلزم تعلق المستقل
ببعض لو ترتب تعلق الاستثناء بالجمل من الاقرب الى الابعد بان يتعلق بالجميع دفعة انتهى وفيه بالاخرة
امر لازم بما يليها وهكذا وهو غير لازم لجواز ان يتعلق بالجميع دفعة انتهى وفيه انه سلم على التقدير
الاول تمامية الاستدلال وفيه الاشكال العديم تمامية ايضا وعدم ثبوت مدعاه منه كما يعرف
ذلك مما مر مرارا وثانيا ان الترديد بين الوجهين غير وجيه كما ذكره المص نقلا عن الفاضلين فى بحث
وجوب الاتيان بالمأمور به فى ثانى الزمان ان فات فى اوله وقت الامكان على الفور بدلا لا لزم الامر
على الفور وانما المهم هو البحث عن معرفة الوجهين والجواب كلام المدقق المجيب اشعارا بذلك وثالثا
ان القاعدة المسلمة من الملتزمين المتكلمين للحق بكلام ما شاء ما دام متشاغلا بالكلام تقتضى الترتيب والجمع
كلام المدقق كالمستدل يوجب تخصيصها بلا دليل فتم واما ما اورده السيد الخليفة على قوله ولكنه مع
ذلك محتمل لكونه لا احتمال مرجوح لما ادعاه المستدل فى قوله من حق العموم المطلق اه من الظهور
فلا يعتريه الاحتمال المرجوح لانه لم يدع القطع بل الظهور فاولى فى الجواب منع الظهور فى رجوع
بعض الاستثناء للجمل ان امكن المنع والا فلا ففيه هذا المقال من السيد المفضال تسليم تمامية
هذا الاستدلال وفيه ما لا يخفى من الاشكال لان الفاظ العموم ظاهرة فيه فيحمل عليه ما لم يظهر قرينة
معارضة والفاظ الاستثناء وضعت لاخراج بعض ما عنه والتمسك بالاصل والظهور فان الواضع لم يضع
الاستثناء بصرف عن الاخير من العموم فاخراجه عن ظاهر المعنى بلا سند المبنى اذ هو غير مستند الى اصل و

الاستناد

كلام مع الخليفة المدقق المحقق

والاستناد الى اصالة عدم الوضع ظاهر الفساد كما عرفت فى مثال المفرج الباقى فى بحث الصحيح والاعم
هذا على ما هو الظ من ان مراد السيد بالتمامية فى مقام الاحتجاج دون المناقشة والا فلا اشكال عليه كما
اليه الاشارة وكيف كان فبهذا البيان ظهر وهن قول المص اذ حصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انما
يقتضى عدم القطع بالتعلق بغيرها اه اذ حصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة يقتضى القطع بالعدم
لاصالة الحقيقة فيما عدا ما حصل به الاستقلال من الجمل وكذا قوله فانه من الجائز مع حصول الاستقلال
بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع وانه لم يكن لازما اذ هذا الجواز مدفوع بالاصل كما صرح به فى مقام
الاستيضاح بقوله لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل حال فالشك فى قصد غيرها ومع ذلك
كيف يصح ان يقول هنا ولا سبيل الى منعه وكذا ما حكى عن السيد من التعليل بقوله لانه يبنى
على ان الاستقلال يقتضى انه لا يجب تعليقه بغيره اه اذ بناء دليله على عدم جواز تعليقه بغيره تمسكا
باصالة الحقيقة فانه متى امكن الحقيقة فلا يجوز العدول عنها الى المجاز وقد مر بيان ان المستدل
فى احتجاجه الثالث يقول لم يجز تخصيص غيرها وهو صريح حجة الرابعة بل الخامسة فبعد هذا الوجه
لما نقل المصنف عن المرتضى من انه ليس فيما اقتصر عليه ما يدل على ذلك فالصواب فى الجواب ما مر من
ان ما ذكره المستدل انما لا يثبت مدعاه من اختصاص الوضع بالاخيرة بحيث لو استعمل فى التعلق
بغيرها كان مجازا بل المدار فى التمسك باصالة الحقيقة هو حصول الاستقلال بالتعلق بأية جملة
متقدمة سواء كانت هى الاخيرة ام غيرها فيرجع التمسك باصالة الحقيقة فيما عداها فى مقام المناقشة
وبهذا لا يثبت الوضع الاختصاصى لما تعلق به كما هو الظ ولعل مراد المص والسيد مما ذكرنا وان
كانت عبارتهما قاصرة عن تأديته والحاصل ان مراد المستدل حق واستدلاله ناقص كما عرفت بجميع
ذلك ما سبق **قوله** يلزم ان يكون العامل اه هذا نقل بالمعنى لانه ليس عين عبارة المستدل
كما هو الظ ويمكن الجواب بان هذا الدليل لو تم لا يقتضى عدم جواز تعلقه بالكل مجازا كما هو الظ ولا المستدل
لا يقول به فافهم **قوله** لضعف دليله اه اى لضعف دليل القول بان العامل فى المستثنى منه هو
الفعل وشبهه هو العامل فى المستثنى بتعديته الا او بواسطتها وهذا هو قول السيرافى والحاجبى
ودليله على ما حكى ان عامل المستثنى منه مسند اليه والمستثنى فرد من افراده فيهما مناسبة

والثاني بيان ما يعلق به الكلام بعلقه الجزء لكن لما وقع هذا الجزء بعد تمام الكلام شابه المفعول
فعلا نحو العامل المعلا الحال الحال فافتقد فيه انه منتصب نحو القوم اخوتك الا زيدا اذ ليس فيه فعل
ولا ما بمعناه ونحو تقبضت عشرة الا اربعة الا ثلثة فانه يلزم على هذا القول تعدية عامل واحد
بحرف واحد الى معمول بمعنى والى اخر بخلاف ذلك للعنى اذ الاربعة خارجة والثلثة داخلة قال الكمال
في الايضاح مراده من هذا النقل ان العامل في المستثنى هو المستثنى منه وضعفه اخرى كما الاخفش وذهب
جماعة من النحاة كابن مالك في التسهيل ناقلا فيه عن سيبويه والمبرد ان العامل في المستثنى هو كلمة
الا من غير حاجة الى شيء اخر وارتضاه جماعة من المتاخرين كالمصنف والسيد نعمة الله الجزائري
والحق يدور مع السادات لوجه ثلثة ذكر منها المصنف اثنين وثالثها لانه الا مختصة بالاسماء وعن
منزلة منزلة الجزء منها وما كان كذلك فهو عامل الجر وعلى الجر فيجب ان تكون عاملة الا ان توسط
بين عامل مفرغ ومعموله فتلغى نحو ما قام الا زيد وفي المسئلة اقوال اخر ذكرها اهله في تعليقنا على
شرح السيوطي **قوله** سلمنا اه اي سلمنا لزوم اجتماع العاملين على معمول واحد حاصل المرام ان
المصنف اختار الشق الثاني في كلام المستدل ومنع ما ادعاه من اللزوم والملازمة ثم سلم الملازمة
ومنع بطلان اللازم وهو اجتماع العاملين على معمول واحد كما حققه على وجوه منع بطلان الاول
وضعفه ظاهر لانه قياس مع الفارق فان امتناع اجتماع العلل الحقيقية في معمول واحد
لا يقتضي امتناع اجتماع العلل الاعرابية التي هي العلامات والامارات فان الواضع وضع الرفع
للفاعل والنصب للمفعول والجر للمضاف اليه وجعل العوامل علامات دالة عليها **قوله** لا حجة
فيه اه اي لا حجة في قول سيبويه في هذه المسئلة وان كانت من المسائل اللغوية اذ لعله قاله
من اجتهاده لا من نقله عن اهلها فلا يكون حجة على الغير كرواية الثقة فانها لو كانت عن اجتهاد
لا تكون حجة على الغير فانهم هذا مع انه معارض بنقل الكسائي على الجواز فلو كانا حجتين لكان
الترجيح مع الكسائي لانه مثبت والمثبت مقدم مضافا الى تاييد قوله بقول الفراء **قوله** ونقل
الفراء في باب التنازع مشهورا ثم نقل بعض شراح الكافية وابن هشام في المغني عن الفراء
له مذهب اخر وهو ان يؤتى بفاعل الاول ضميرا منفصلا مؤخرا عن المتنازع فيه لتعذر الاتصال

للتقدم الاخبار

قولـه

للتقدم الاخبار قبل الذكر وتمام الكلام في شرحنا على شرح السيوطي هذا الا ان مولانا المقدس المجلسي
في حاشيته له على هذا الكتاب اعترضها على المصنف بانه افتراء على الفراء وقد عرفت ان المنقول مقدم
قوله باصالة الجواز وانتفاء المانع اه وان تخرج عنهما بان الاصل بل لا بد من وجود المقتضي الا
ان يكون مراده من الاصل الاصل الثانوي الثابت بنقل الكسائي والفراء او بفعله وبيد لعلى الجواز من
حيث المعنى **قوله** والثالث هو المطلوب اه فيه انه يمنع بوجوه الاول قيام احتمال التركيب
حامض منه حلو لا خبرا بعد خبر والثاني ان الظاهر مراد اهل اللغة نقولهم في مجال الرمان حلو حامض
الاخبار عن الرمان بامرين متضادين او الحلاوة الصرفة والحموضة الصرفة والا لزم اجتماع الضدين في محل
واحد وهو ما يدل مراد اهم في امثال هذه الاخبار بشيء واحد جامع بين الامرين ولهذا اولوه
بقولهم مزّ فان المزّ ليس تمام الحلوة ولا تمام الحموضة بل امر بين الامرين فالا سناد بعد التاويل الى
من الخبر حقيقة امر واحد فابن التواتر به وصرح جماعة بامتناع العطف فيه لاقتضائه المغايرة و
التعدد وليس هنا مغايرة ولا تعدد غاية الامر انه عبر عن معنى واحد بلفظين وذلك غير ضائر
بل الضابطة عندهم ان المبتداء اذا كان مشتملا على طرفين كلاهما الجزئين كالمثال المذكور يعبر عن
القدر الجامع الذي هو الخبر حقيقة بلفظين على سبيل التسامح كما قال المصنف في محله الا في المستثنى
لنيابتها عن استثنى والثالث انه يلزم الجمع بين الضدين ايضا على الثالث وهو اشتمال الحلو
والحامض في ضمير واحد عايد على المبتدا وهو هذا المشار به الى الرمان مثلا لان الضمير المشترك فيه
الجزئين عبارة عن هذا الذي اشير به الى الرمان فاجتمع فيه الضدان ايضا كما لا يخفى على الاذهان
فحق المقال ان يقال ان حلو حامض في المثال اما ان يسند كل واحد منهما بانفراده الى الضمير المستند اليه
احدهما دون الاخر او بالامعا الى الامر واحد ثم يسند الاول لان بالحلال يتعين ما ذكره المصنف
من البيان فيتعين الثالث لكنه لا يدل على مدعى المستدل حيث قال وبيد لعلى جوازه انا
جواز توارد المؤثرين على اثر واحد لا توارد على ما حققنا فتم **قوله** ونقل هذا الحكم ايضا اه
بعض نقل الحكم بجواز قام زيد وذهب عمرو والظريفان بحملا ثمة عن الخليل وسيبويه ونقل عن
سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وارتضاه فقد حصل من هذا
ان سيبويه قايل بجواز اجتماع العاملين على معمول واحد في المثال المذكور وهذا يخالف ما

في نحو القام علم الحيوان
وانتفاء المانع لا يكفي
فيه

نقلا عن المستدل له من النص على عدم جواز ذلك وما نشعر بان هذا لا يخالف ما نقل عنه انه لعل مراد
المستدل له من نقل النص هو على عدم الجواز انما هو ابتداء واصالة حتى مثل ان زيدا وعمرا فانهما
لا تاتيان وتجمعا كا فالمثال المذكور في كلام المص اذ صرحا بانه يجوز في التوالي ما لا يجوز في الاوائل
تحصيب بجعل واحد هذا مع انه يمكن ان يق يمنع صحة الاول في المثال لكونه تثنية في قوة المفرد
المذكور لفظا كما هو راى المص وصرح به في بحث المشترك في الجواز بتجويز اجتماع العاملين في المثنى
المذكور لا يقتضي تجويزه مطلقا فلا مخالفة بين النقلين تدبر **قوله** لان تعلقه بالامرين اما في تعلق
الاستثناء بما يليه وما تقدمه فيقتضي الغاء الاستثناء كما سيظهر **قوله** مع ذلك اه يعني
لو عاد الدرهم المستثنى مع كونه خارجا عن الدرهمين المخرجين من العشرة على العشرة لكان وجود استثناء
الدرهم كعدمه لان اخراجه من العشرة مثل ما دخله فيها فيكون لغوا ومع ذلك انه لو قال القائل
له عندي عشرة دراهم الا درهمين الا درهما لا ريب انه يعد استثناء الدرهمين اقرارا
بالثمانية وبعد استثناء الدرهم من الدرهمين يرجع الاقرار الى التسعة فلو رجع الاستثناء
الثاني الى العشرة ثانيا يخرج منها ما هو ادخله فيها اولا وهو الدرهم المستثنى من الدرهمين فيكون
القول المذكور اقرارا بالثمانية وهو الذي يستفاد من الاستثناء الاول بلا زيادة ونقصان
فيكون الاستثناء الثاني لغوا على هذا التقدير فتعين تعلقه بالاخير لاجل هذا المانع فقياس محل
النزاع بما ذكره من المثال بط لان المقيس عليه خارج عن موضع النزاع لما عرفت في اول المبحث من انه
فيما يجوز عوده الى الاخير والى الجميع ولعدم تمامية مطلب مذهب من خص النزاع بالجمل المتعاطفة لان
العطف في الجملة فيما استدل به المستدل لهذا المثال ولعدم لزوم الاشتراك على مذهب الغزالي والمص
المتفق عليه بالعود على الجميع مجازا فمع ذلك ما فارق هو ما ادعاه من عدم الخلاف فلا اشكال
مورد الاشكال بوجوه حسنة **قوله** بالمنع من انه لم ينقل اه وتفصيل الجواب ان قول المستدل ان
الظ من حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها ان اراد
ظهوره في ان من سياق اللفظ ففيه اولا انه مصادرة محضة وثانيا انه يكذبه القاعدة المسلمة من ان
للمتكلم ان يلحق بكلامه ما شاء ما دام متشاغلا بالكلام وان اراد ظهور ذلك من الامر الخارجي
فهو امر لا يجدي نفعا ولا انه ليس ذلك بيانا انه على تقدير الا نسيرخا بح من محل النزاع **قوله** بعود الشرط

الى الجميع اه

الى الجميع اه هذا مذهب ابي حنيفة الكاسر لحيازة ما سد وهو ان الشرط مقدم تقديرا فيرجع الى الجميع ذكره
العضد بان الشرط مقدر تقديمه على ما يرجع اليه ولو كان للاخيرة قدم عليها فقط دون الجميع وزيد
ابطال بانه مستلزم للدور بيانه ان الشرط متقدم تقديرا على ما يتعلق به فلو ثبت التعلق بتقدمه
لدار ثم اعلم ان المص لم يتعرض لحجة القول بالوقف لاصل الظهور اذ من المعلوم ان الوقف انما هو
لتصادم الادلة وعدم ثبوت الترجيح **قوله** وهو قول جماعة من العامة اه يعني ان انكار تخصيص
العام بذلك الضمير قول لجماعة من الاشاعرة كالحاجبي والعضدي والبيضاوي والآمدي والقاضي
عبد الجبار المعتزلي فقالوا ببقائه على العموم **قوله** والمختار هو التوقف اه اي اختار المحقق
التوقف وهو مرتضى المرتضى والفاضلي في تب والبهائي في زبدة منا والرازي وابي الحسين البصري
والجويني منهم **قوله** وله امثلة اه اي لما ذكرنا من ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى البعض امثلة
امثلة في القرآن منها ما ذكره المص ومنها قوله تعم لا جناح عليكم ان طلقتم النساء الى قوله وان
طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون ومن المعلوم
ان العفو لا يصح الا من الكاملات المالكات امورهن دون المحجور عليهن كالصغيرة والمجنونة ومنها
قوله تعم يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة الى قوله وتلك حدود
الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في الرجوع
ومعلوم انه لا يتاتى الا في الرجعيات دون البائنات ومنها آية الظهار وان عزموا الطلاق الاية
قوله لنا ان في كل من احتمالي التخصيص وعدمه اه حاصل يعود الى البرهان المنطقي وهو ان يق
انه لو احتمل التخصيص يلزم ارتكاب مجاز مساو لما يلزم من المجاز على احتمال عدم التخصيص ومتى
كان كذلك وجب التوقف اما بيان الصغرى فهو من كلام المصنف ظاهر واما دليل الكبرى فلزوم الترجيح
بلا مرجح كما اشار اليه المصنف والوقف فيه منع الصغرى بمنع وجهين الاول لزوم المجاز والثاني منع
التساوي كما ستقف عليه **قوله** اذ وضعه على المطابقة وفي هذه العلة علة كما صرح في الاصل الباب
من ان الضمائر وضعت بالوضع العام لكل واحد من الخصوصيات بوضع واحد اجمالي فان
الواضع تصور المفرد المذكر الغائب فوضع لفظ هو للخصوصيات المندرجة تحت هذا
الكلي المتصورة اجمالا فيكون استعماله في كل واحد من هذه الخصوصيات حقيقة وكذا **في**
احد المجازين المتساويين وكل ما كان كذلك وجب التوقف

القياس في هما وهم وغيرهما من المبهمات فلفظ هي وضع للافراد المندرجة تحت مفهوم كلي اولا في هذا الوضع وهو الجمع المونث الغايب فيكون استعماله في كل منها حقيقة فلا دخل لحقيقة المرجع ومجازه في وضع الضمير ليلزم من مجازيته مجازيته بل لو صح هذا لا لتزم مجاز اصلا الا في المرجع الا في الراجع وغاية ما يمكن ان يوجه به نصرة ما ذكره المص هو ان تلك الخصوصيات الموضوع لها عبارة عن المراجع فمخالفة الضماير لها توجب التجوز فيها وفيه اولا تصريح علماء الادب بان شرط استعمال الضمير تقدم المرجع وهذا ينافي ذلك كما هو ظاهر وثانيا محتاجا الى القرينة المنع منه فان المراجع من لوازم الوجود دون شرط الاستعمال لا من لوازم الماهية والكلام انما هو في الثاني وهو ان الموضوع له المحصول يجعل الواضع في الضماير ما ذا ويعبر عنه بمقام الاجتهاد ومن الاول بمقام الفقاهة والفقاهة وهما عيزان ونظيره المشترك فان الموضوع له فيه كل واحد من معانيه بلا ملاحظة القرينة في اصل الوضع مع انه في مقام الفقاهة والاستعمال مفتقر اليها وما نحن فيه وهو الموضوع بالوضع العام كما تقدم في الكلام لما كان في افادة المعنى المراد محتاجا الى القرينة كان المرجع في القراين سواء كان مستعملا في معناه الحقيقي او المجازي كالمثال المذكور في كلام المص فان المطلقات حقيقتها العموم فاذا قيد بقوله هم يتربصن بانفسهن ثلثة قروء مخصص بالحالات بالاحمال واليائسات وغير المدخولات فيكون العام ظاهرا في الباقي وحجة فيه وان كان على سبيل المجاز كما اراد ليس مراد الشيخ ومن تبعه على ما سياتي من التمسك باصل العموم الحقيقة الاولية بل اعم منها ومن الظهور الحاصل في الباقي بعد التخصيص بل هذا ظاهر من المص في عنوان المبحث كالا يخفى فيكون لفظ المطلقات بعد هذا القيد ظاهرا في ذوات الاقراء مطلقا فاذا قيد بقوله وبعولتهن احق بردهن علم من الخارج ان الحكم بالرد مختص بالرجعيات اذ العلاقة منقطعة عن البائنات فلا يتصور فيهن الرد ولا يلزم من هذا ان يكون المراد بالمطلقات الرجعيات حتى يكون التربص مخصوصا بهن فالتمسك باصل العموم وحجيته وان كان على سبيل المجاز وانت اذا احطت بما ذكرنا في هذا المقام علمت ان اوسط الاقوال الثلثة اوسطها ان لم يكن فيه فعلم فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الاخر كذلك فان ظاهره اعتراف بصحة تخصيص الضمير في الاية الشريفة مجازا بل في جملة من الكتب الكلامية بل فقهية تصريح بذلك فهو الثاني والثاني

مجازية لفظا لا تستلزم مجازية اخرى القول الثاني في التخصيص ان مجازية لفظ وهو الضمير لا تستلزم مجازية لفظ اخر وهو العام وهذا لا يلايم ما ذكرنا اليه من عدم لزوم المجاز اصلا بناء على عدم حقيقة المرجع ومجازه في وضع الضمير كما هو غاية الامر انه تكون متفرعين في المسئلة ويكون ما ذكرنا الى الاستدلال بالمسئلة ولا محالة من ذلك اذا كان معنا البرهان نعوذ بالله السبحان ثم هذا مع انه يمكن ان يحمل قوله فلا يلزم من خروج احدهما الى على الفرق بان يقال انه فقهية مرضية يجب بمقرونيه ان يستعمل لفظ هن في الاية مثلا في الاثنين فانه لو وجب التجوز في لفظ هن والقرينة حمله ذلك قوله لا ان كلا منهما لفظ مستقل حيث ان كلا من لفظ العام والضمير الخاص العايد عليه لفظ مستقل في عالم الوضع لا مدخلية لاحدهما في وضع الاخر كما مر ولا يوصف شيء منهما بالحقيقة او بالمجاز قبل الاستعمال ولكن كلا منهما صالح لكل منهما من غير تلازم بينهما في ذلك فيجوز ان يكون كلا منهما حقيقة او مجازا او بالتلفيق مثال الاول اكرم العلماء لا جاهل ومثال الثاني هو ايضا بشرط عدمية الاثنين من العلماء المستعمل فيهما بين المتكلم والسامع بناء على جواز تخصيص العام اليهما كما هو المختار ومثال كون العام حقيقة والضمير مجازا هو ايضا بشرط كونه استعمال لفظ العلماء في العموم المراد منه ثلثة او ازيد ما لم يبلغ تمام المدلول بناء على عدم التلازم بين الاستعمال والارادة كما مر تحقيقه غير مرة ومثال العكس والعكس في هذا هو مراد الشيخ بقوله فلا يلزم من خروج احدهما الى ردا على من ادعى لزوم ارتكاب احد المجازين في موضع النزاع وهو الظاهر لمن تامل في اجزاء عبارته حيث ذكر ولا ان كلا منهما لفظ مستقل براسه وثانيا منع استلزام خروج احدهما بهما ولو كان نظره لزوم المجازية في الضمير لكان المناسب فيه ان يكتفي بقوله فلا يلزم من خروج الضمير عن ظاهره الى وهذا المعنى ما يا في كلام الزهانة ومعه الحمل عليه وانما هكذا اولا في كلام الشيخ دقة وشبهة بالظهور والصراحة يتعاد تماشيا مع الجماعة ثم في القائل فانه من ضمن الثاني الاقلام **قال** والظاهر انتفاء الى اه اي الظاهر انتفاء المرجع بين التخصيص والاستخدام الذي ذكره توضيحه ان الملزوم به بيانا بعض المطلقات عن ظاهرها العموم بانه بتخصيص الرجعيات فيكون الضمير باقيا على حقيقته لكونه راجعا على ما هو المراد من المرجع او انه لا يصرف عن حقيقته بان يحمل المطلقات على مطلق ذوات الاقراء ويحمل الضمير العايد عليه على الرجعيات بطريق الاستخدام ولا ترجيح لاحدهما على الاخر فيجب التوقف وفيه اولا ما سبق وثانيا منع انتفاء المرجح اذ غلبة

التخصيص وشيوعه بمكان الى انه قيل ما من عام الا وقد خص منه فهو من اقوى المرجحات ولم يقل احد وبان
غير الاول انما يستخدم فيه فابن هذا من تخصيص العام وثالثا انه اشتهر بل الاجماع على تقديم التخصيص
اذا عارضه غيره من المجاز وقد صرح المص في بحث اشتراط العمل بالعام بالبحث عن المخصص بغلبة
التخصيص حتى صار من المجازات الراجحة وبذلك اجاب محقق الحنفية بانه لو وجب العمل بالعام المخصص
عن المخصص لوجب العمل بالحقيقة الفحص عن المجاز وبالجملة فهو كلامه هنا وهناك تدافع ولعلك تقول
ان الغلبة انما هي بالنسبة الى العمومات الاولية ومحل النزاع في المسئلة اعم قلنا ولو لا ان اغلب التخصيصات
وان لم تكن اولية اغلب من المجاز الاستخدامي وثانيا ان مدعى الخصم من التساوي هو الايجاب
الكلي المرتفع بالسلب الجزئي وثالثا انه يتم المطلوب بالاجماع المركب فتم ورابعا ان التخصيص اتم
فائدة بالنسبة الى غيره من المجازات وكلما كان كك فهو الاولى بالاعتبار اما المقدمة الاولى فلوجوه
منها ان اللفظ عند التخصيص يبقى معتبرا في الباقي من غير احتياج الى تامل واجتهاد ولا كذلك المجاز اذ قد
تصرف القرينة اللفظ عن المعنى الحقيقي ولا تعين المراد فيحصل الاجمال واما التخصيص المجمل فمع كونه
نادرا خارج عن موضع النزاع ثم منها حصول المقصود مع التخصيص على تقدير وجود القرينة
وعدمها اما على الاول فظ واما على الثاني فلان اللفظ يجري على عمومه فيندرج فيه المراد وغيره
بخلاف المجاز فانه على الثاني يحمل اللفظ على حقيقته الغير المقصودة وبمنزلة المجاز مع كونه مقصودا
ومنها ان المجاز مفتقر الى ملاحظة العلاقة دونه واما الثانية فظاهرة ومما يقرب ان التخصيص نوع
من المجاز فكيف يرجح على مثله من نوع بانه لا بعد في ذلك اذ يخرج الانواع في التمييز لا يمنع
يمنع من الترجيح بل يجب المصير اليه حيث يدل عليه دليل كما هنا وخامسا ان الاسم الظاهر اصل و
الضمير فرع تابع له والدلالة الاصلية اقوى من الدلالة الفرعية التبعية فاذا حصل الاضطرار الى التصرف
في احدهما فلا ريب في ان الاضعف اولى واما ما افاده السيد السلطان في الميزان من ان الخارج عنا
بعد التخصيص او الحكم في المجاز فلا ترجيح لاحد التخصيصين فما افاد المص في الحكم وخالفه في الدرك ففيه
نحو من النظر الاول والثاني ما مر منا من ان مقتضى وضع الضمير عدم كونه من الفاظ العموم التي تقبل التخصيص
بل هو من المشتركات المعنوية وهي وان كانت قابلة للامر عينها بحسب المقام لم يعلم لعلهم لم يرد
الاصطلاح في تسمية تجوز المطلقات التخصيص وبان ان الدلالة التبعية اولى بالتصرف عند الاضطرار

اليه والثالث

اليه والثالث ان كلية الكبرى في خلاف وهي كلما تعارض التخصيصات لا ترجيح لاحدهما على الاخر ممنوع
اعلا المعارض انما هو ان الضمير فرع وتابع للظاهر فارتكاب التخصيص فيه اهون منه فيه وثانيا لما حققنا انا
من انه اذا وقع التعارض بين التخصيصين احدهما ابتر وهو الاكثر وثانيهما بالعكس فالترجيح للعكس واما ما
يستفاد من كلام المحقق الحنفي من انكار تطرق التخصيص الى الضمير واختصاصه بالصيغ المختصة بالعموم فسقيم
كما هو بما مر معلوم ثم قوله والاظهر ان وضعه الخ وفيه ان الاحكام من ان وضع الضمير بمعنى لا دخل
للمرجع ظاهرا ومرادا في وضعه فاذا استعمل في الموضوع له كان حقيقة والا فلا واما ما في التلويح
الحنفي من انه قال بعض المحققين وضع الضمير للمرجع ظاهر فيه وحقيقة لان ان اريد
بالضمير المعنى الحقيقي للمرجع فهو حقيقة وان اريد به المعنى المجازي له فهو مجاز فلا اعرف
معنى معناه بل قد عرفت مما مر فساده فتدبر وثانيا ما ذكره صاحب القوانين من ان
الضمير لو سلم كونه موضوعا لما هو المراد من المرجع فلا ريب ان ظاهر لفظه كاشف
عن المراد فما المعتبر فيه هو ظاهر لفظ المرجع ويلزم من تخصيصه مجازيته وفيه
فيه وثالثا انه يضعف القول بكون الضمير موضوعا لما هو المراد من المرجع لزوم
وضع ضمير الجمع الراجعة الى العمومات المرادة بها واحد او اثنان لذلك الواحد
او الاثنين ولا يقول به المص بل لم يقل به احد ورابعا ان التالي لها نحو
ما المانع منه فلا وجه لقوله والاظهر الاشتراك الا ان يجعل مشعرا معارضة حينئذ
لكن جعله معارضا بعيد منه كما صرح المص قوله وما قيل الخ والقائل هو العلامة
في نهاية وحاصل ما اراده ابداء الترجيح في تخصيص العام بغلبته وشيوعه على غيره
من الاضمار بعدم التخصيص او من الاستخدام المرجح بالنسبة الى الاضمار لغلبته بالنسبة الى
الاستخدام كما هو والحاصل ان مراد العلامة انه لا بد في الاية من ارتكاب احد المجازات الثلثة التخصيص
والاضمار والاستخدام ولما كان الاخير مرجوحا بالنسبة الى الاولين لما ذكرنا لم يتعرض له
على المص هنا ان الاول ترجيح الاستخدام المرجوح بالنسبة الى الاضمار عليه والمرجح بالنسبة
الى التخصيص والثاني حكم بالتساوي بين المرجح وهو الاستخدام والراجح وهو التخصيص كما قال والظاهر
تساويهما في الظهور والخفاء بل هو بين الخفاء كما هو ظاهر مما مر منا اضعافا الى ما سيأتي من المص

في آخر الفصل الذي عقده بعد هذا الفصل انه اعترف برجحان التخصيص على غيره باعتبار غلبته وبينهم جمع وبين
كلامه هنا وهناك من تدافع ولهذا تعجب بعض المحققين **قوله** وجواز منع بطلان المخالفة مطلقا على
انهم انما ارادوا ببطلان المخالفة المزبورة عدم جوازها اصلا فالبطلان ثم والا يلزم سد باب المجاز كما هو
وان ارادوا بها المخالفة الظاهرية فنقول لا يلزم المخالفة الظاهرية على تقدير تخصيص المرجع وانتم لا تقولون
بعدم البطلان وبالجملة فهذه الحجة ضعيفة جدا نعم لو قيل بان ارتكاب المجاز في الآية الشريفة فالحجة الصحيحة
عليه ما ذكره العلامة في النهاية على نحو ما اوضحنا مراده فتم **قوله** بمفهوم الموافقة اه مثال ذلك ان
دخل داري فاضربه وان دخل دار زيد فلا تقل له اف فان مفهوم هذا الخاص يخالف منطوق
ذلك العام فيخصص به بلا كلام لتكون المراد من ذلك العام من عدا زيد واما مفهوم المخالفة
او الذي يكون الحكم في محل السكوت مخالفا للحكم الذي في محل النطق اثباتا ونفيا عكس مفهوم
الموافقة ففي جواز تخصيص العام به خلاف والاكثر على الجواز بل عن الآمدي ونقل العضدي نفي
الخلاف عن ذلك مثال ذلك قوله في كل الغنم زكوة وان كانت الغنم سائمة ففيها زكوة فان مفهوم هذا
الخاص انتفاء الزكوة عن الغنم المعلوفة ومنطوق ذلك العام وجوبها عليها فعند الاكثر يخصص ذلك
العام بهذا المفهوم الخاص وعند الاقل لا ثم اعلم انه يظهر من قوله بما هو حجة من مفهوم المخالفة التعريض
فيخرج ما ليس بحجة عنده من المفاهيم كمفهوم الوصف كما مر في بحث المفاهيم وحملها للتبيين بعيد وان
كان بظاهر البيان قريب وبالجملة فيه اشارة الى انه من لم يقل بحجيته كلا او بعضا فهو خارج وليس
نزاعا بهذه المسألة لعدم جواز تخصيص ما هو حجة بما ليس بحجة **قوله** وفي العمل به اه اي في العمل
بالخاص جمع بين الدليلين العام والخاص فيجب الجمع بينهما لانه خير من الطرح او فيجب العمل بالخاص لانه
فيه اعمال لكل واحد منهما والا ان تخصيص العام بالخاص طرح للعام وترجيح للخاص عليه لا جمع بينهما
اذ التعارض والعمل بالعام فيما سواه بينهما انما هو في بعض مدلول العام الذي هو نفس مدلول
للخاص اي الغنم المعلوفة في المثال المذكور مع العمل بالخاص في بعض العام بالنسبة الى الخاص الذي
هو محل التعارض والعمل بالعام فيما سواه لا ربط له في التعارض حتى يقال ان الكلام المشتمل على العام
معمول به في الجملة بخلاف الكلام المشتمل على المفهوم فانه ايضا معمول به في الجملة ايضا اذ ليس المفهوم
ايضا تمام مدلوله كما لا يخفى بل اللازم في الغاء بعض المدلول من كل منهما فلا معنى لقوله كغيره انتهى

الكلام فيما يقبل تخصيص العام بمفهوم الموافقة والمخالفة من الاحكام

الكلام فيما الفعل الاشهر بان الجمع بين الدليلين بالدليل اعلى من الاحكام

محل بحث

جمع بين الدليلين اللهم الا ان يقال ان مرادهم من الجمع المذكور انما هو بالنسبة الى ذلك الكلام والعموم بما
لا بالنسبة الى الارجاع احدهما الى الآخر مع بقائهما على حقيقتهما اذ العمل بالمجاز ليس جمعا بينهما على حقيقتهما
عن حكم باسم المدينة لكن عليه ان الجمع المذكور كما يكون بالتصرف في العام وابقاء الخاص على حقيقته
كذا يكون بالعكس فلا وجه لتخصيصه بالاول كما هو ظاهر كلامهم والجواب عن الثاني انه صرح في بحث المطلق والمقيد
بما ذكرنا وهنا الحق العنان فانه تبعا للقوم بما مر من البيان صرح ان التمسك بالجمع المذكور قبل الرجوع الى المرجحات
وجعل من حيث هو جمع دليلا عليه كما هو ظاهر العبارة وصرح الحكم عن المتن بل الاجماع عن جماعة
الاول الى ان الجمع اولى من الطرح والتخيير وهذا فائدة لما يأتي في باب التعادل والترجيح من اعتبار
المرجحات بما ورد من الاخبار في دفع تعارض بعضها بعضا الا ان يحمل الرجوع الى الترجيح بعد العجز عنها
امر بالتوقف او التخيير او الاحتياط ولتوجيهه اشعار باعتبار الجمع من حيث هو جمع دون العلة
ان الدليل انما هو للعبارة ومرجعه اليها الجمع في الحقيقة ليس دليلا ليكون اليه المنتهى اللهم الا ان يقال ان
مرادهم بالجمع بينهما هو الجمع الشرعي كما صنع الشيخ في جميع الاخبار معاه الى ذلك وقد ذكره في الديباجة
لكن فيه اولا انه بعيد عن عبارة القوم جدا وخصوصا لفظة الوجوب ففيه انه لا دليل على وجوب الجمع مع كونها
وثانيا انه لا معنى لتخصيصه بالتصرف في العام كما مر في الكلام لكن الامر في ذلك بعد الاسهل اذ مجرد
صدق الخاص والعام من متكلم واحد يستعد في حكم قرينة التخصيص بحكم العرف والعادة كما مر
تمام الكلام فيما ذكرنا الجواب المناسب للاشكال الاول انهما دليلان تعارضا احدهما خاص
والآخر عام وكلما كان كذلك وجب ارجاع العام الى الخاص اما كونهما دليلين فلان الكلام على هذا التقدير
واما التعارض فلانه الفرض واما دليل الكبرى فهو حكم اهل اللسان وغلبة التخصيص والشهرة بل الاجماع
كما مر اليه الاشارة لا انه جمع بين الدليلين اذ فيه ما عرفته في البحث والفرق بيننا وبينهم انما هو في موضع
التعليل بعين الاكثر فنقول بوجوب الجمع ونفرق في التعليل ونحن نخالفه عما هو معلل لو بحث
الجمع ونحن نظر حجيته الاجماع بيننا وبين العامة كما يأتي في محله بيانه بعون الله سبحانه وعلى ذكر الظهور
وبعض الاجماع عن جماعة الى ذلك **قوله** انما يقدم على العام اه والثاني تمنع الحصر مستندا بان الخاص
انما يقدم على العام لانه جمع بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف كذا المستفاد من كلام
العضدي وشيعه وقد عرفنا ما يرد عليه الا انه اشبه شيء بالمواضحي **قوله** بل التخصيص ان اغلب الى عكسه

ثانيا ح

المفهوم التي هي حجة اولكونها ام لما كان مقصود الخصم السلب الكلي المكتفي في رفعه بالايجاب الجزئي الى الترديد
بين الاغلبية الكلي والاثبات التنصيص على التخصيص كليا كما مر كذا اشتد كلام ولا ينافي ذلك قول منهم وقوله
لا تقصر في الجواب بحجة الخصم حينا نظرا الى ذلك نسلم التساوي بين العام والخاص دلالة وقد الزاما
لمن المراد الا عن جواب الثاني اذا لخصم ادعى اقوائية دلالة العام فاجابه بالتساوي من باب التنزل المقتضي
التوقف الى الترجيح هذه اذ حاصل حجته ان في المقام تعارض دليلين احدهما اضعف وهو الخاص والآخر
اقوى وهو العام وكلما كان كذلك وجب الاخذ بالاقوى فيمنع الحكم صغرى الزاما او لان مختار الجمع بما
هو جمع انما هو بتقديم الخاص كما هو المستفاد من كلام العضدي واتباعه وحرر ابي الاشارة وكيف كان
مما ذكره بعض الاعيان من التفصيل في هذا المبحث بان ملاحظة الخاص مع العام تتصور على ثلاثة اقسام
الاول ان يكونا متساويين بحسب الدلالة والثاني ان يكون الخاص اقوى دلالة من العام والثالث
عكس الثاني ولا اشكالية بناء العام على الخاص وصرفه اليه في القسم الثاني وكذا في القسم الاول واما
القسم الثالث فلا يجوز فيه ارجاع العام الى الخاص اذا كان قوة العام من جهة الاعتضاد بالشهرة ونحوها او
كان ضعف المفهوم من جهة خصوص المقام والحاصل ان التفصيل مبني على ان الظن الحاصل من المفهوم باعتبار
الموارد وانتفاء القرائن على التقييد بوصف المفهوم فيخص العام بمفهوم اقوى منه دلالة او مساوله
بخلاف ما هو اضعف منه لازم دفعه اولا ان التفصيل انما يستقيم على القول بان العمل بالامارات الشرعية
انما هو من حيث الوصف لا من حيث السببية المقيد واما على القول بها من حيث السببية والتعبدية فلا وهكذا
الكلام في اصل احتجاج المخالف ان لو تم انما يتم على القول الاول وثانيا ان الظاهر استفادة من تتبع كلمات القوم
انحصار الخلاف في المسئلة على القولين السلب الكلي والايجاب الكلي وذلك ينافي التفصيل فتدبر وثالثا ان مقتضى
التحقيق في المقام بناء على المختار من ان العمل بالامارات الشرعية انما هو من حيث الوصف لا من حيث السبب
التعبدي هو اختيار الايجاب الكلي لان الظن الحاصل من الخاص المفهومي اقوى من الحاصل من العام المنطوقي
بيان ذلك ان القسم الثالث خارج عن مورد البحث ومحل النزاع اذ هو في العام والخاص من حيث هما كذلك
مع قطع النظر عن الامور الخارجية كالاعتضاد بالشهرة او غيرها بل القسم الاول ايضا محض احتمال عقلي اذ
الظن الحاصل من الخاص من حيث هو خاص اقوى من العام من حيث هو عام لغلبة التخصيص في العام غاية
الامر في محل البحث ان الخاص دلالته مفهومية تبعية ضعيفة باعتبار التبعية وهذا مسلم لكن اذ دلالة

العام مع كونها منطوقية اضعف منها باعتبار ما مر من غلبة التخصيص في العمومات وعلى هذا ان النزاع في تخصيص
العام بالمفهوم ليس مقصورا فيما اذا كان دلالة العام بالمنطوق بل اعم من ان يكون بالمنطوق او المفهوم
فحينئذ لا ينبغي كون الظن الحاصل من الخاص المفهومي اقوى من العام المفهومي فلا يتم للخصم السلب الكلي كما هو مدعاه
والتمسك بالاجماع المركب بمنزلة الموهون ثم دواما ما يتوهم من انه لا دليل على اعتبار كل ظن اقوى بحد مرجح
لم المعتبر منه ما اعتبره الشارع فهذا وان ما اتى به في بحث حجية الاخبار من ان مناط العمل بالامارات
الشرعية انما هو من حيث الوصف لا من حيث السبب وبعبارة اخرى ان كل ظن لم يقم على منعه دليل فهو حجة
ودليل لا حجة فلا احتياج الى دليل بخصوصه لكل ظن بخصوصه كما استقع برهانه بعونه سبحانه في محله
وثانيا انه لا خلاف في اعتبار الظنون وقوتها الحاصلة من دلالة الالفاظ وظواهرها فالخلاف
في غيرها وما يتوهم من ان دلالة المفهوم عقلية لا لفظية وضعيفة والدليل انما دل على اعتبار دلالة
الالفاظ وظواهرها والدلالات المفهومية ليست منها فيه بعد تسليم ذلك ان الدلالات المفهومية من الدلالات
المتعلقة بالالفاظ وظواهرها وان لم تكن من حيث الوضع وما دل على اعتبار الظواهر دل على اعتبارها
لان اما الاجماع او الاستقراء لاحوال الائمة والصحابة والتابعين في مقام استدلالاتهم في المسائل المختلفة
وكلاهما فيما نحن فيه متحقق اما الثاني فالمتتبع جلي واما الاول فلانه لا مانع منه الا دعوى الخلاف فيه
وهو لا ينافي دعوى انعقاده سابقا او لاحقا بما مر منا وتحقيقنا في المقام فظهر ضعف ما اورده بعض
الاعلام من ان لكل من الخاص والعام قوة من جهة وضعفا من اخرى اذ في العام قوة في الدلالة باعتبار النطق
وضعف باعتبار العموم اذ لم يدل دليل على انه يكون مرادا من الالفاظ بخلاف المفهوم وفي الخاص قوة باعتبار
الخصوص وضعف باعتبار المفهوم فغاية ما في الباب تساويهما وهو الذي يستفاد من كلام المصنف واللازم
منه التوقف والرجوع الى خارج او الحكم بالترجيح **قوله** لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر
كتخصيص قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله صلى الله عليه وسلم القاتل لا يرث وبقوله صلى الله عليه وسلم انا معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة ويعلمه بعقلية لابنة البنت مالك وللابن البنت تلك وتخصيص قوله تعالى الزانية والزاني
فاجلدوا الآية بما تواتر عنه صلى الله عليه وسلم من رجم المحصن **قوله** وعدم جوازه ايضا كما انه لا خلاف فيه كذا ذكره
غيرهم لم الخلاف الذي هو الاجماع المنقول المصرح به في كلام جماعة منهم العلامة في نهاية والامدي في الاحكام
والحاجبي في المختصر والعضدي في الشرح وهو ظاهر بل صريحها لا والمراد من الوجه هو الدليل وهو ثابت

الكلام فيما تخصيص العام الكتاب بالخاص الخبري المتواتر والآحاد من الاحكام

لخبر المتواتر الكتاب من جهة قطعية المتن وظنية الدلالة ان كان متواترا لفظيا وان كان متواترا معنويا
فالامر ظ هذا مع ان خصوصية الخبر يوجب ظنا اقوى من العام وحاصل الكلام ان الامر بناء على الاجماع وان
الذي هو غير حجة بنفسه الان على المدعي بل ما دل على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد دل على جوازه
بالمتواتر بطريق اولى فح فقد دليل الجواز تلك ولو اضيف اليه ذلك ما مر من ان العمل بالخاص جمع بين
الدليلين على القول بجواز الوجوه ايضا ولو اضيف الى ذلك ما سبق من الوقوع وهو
دليل الجواز صارت خمسة وكيف كان فما صنع السيد السلطان في الميدان حيث ارجع القيد الذي
هو ايضا تارة الى المسئلة السابقة وهي تخصيص العام بمفهوم الموافقة فيكون التقدير هكذا ان
وجه تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ظ كما ان وجه تخصيص العام بمفهوم الموافقة ظ مع بعده
عن الاذهان لا يخلو عن النقصان اذ مبناه على حمل المشترك بين الامرين الظاهرين ولم يبين المص
سابقا ظهور وجه عدم الخلاف او ظهور الوجه لا يدعي عدم الخلاف بنفسه فيها بكون عدم الخلاف
فيه امرا خفيا لا يعلم الا بعد التتبع كما نبه عليه المدقق المحشي ثم **قوله** مطلقا اي الاطلاق في الموضعين
في مقابلة التفصيل الذي سيذكر **قوله** وبه قال العلامة اي بالجواز مطلقا قال العلامة في كتبه الثلاثة
الاصولية ونسبه الى المعظم مطلقا وبه قال الفاضل العميدي وصاحب غاية البادي في ح ت د والسيد
الامنا وان **قوله** وجمع من العامة اي كالحاجبي والبيضاوي والاسنوي والعبري في شرحه و
الرازي في المحصول والعضدي والامدي وحكاه في ح والمنتهى والاحكام عن الائمة الاربعة **قوله**
وقال الشيخ وكلامه اي هذا دفع لما يتوهم وروده عليه من ان المسئلة على تقدير العمل بالخبر الذي
نحن لا نعمل به فلا وجه لقوله وهو وجه هذا قوله وجه الدفع ظ **قوله** ومن الناس اي وهو كما في
جملة من الكتب عيسى بن ابان **قوله** وقيل ان كان العام قد خص بدليل منفصل اي فلم يخص اصلا
او خص بمتصل لم يجز تخصيصه بخبر الواحد عنده وهذا التفصيل في جملة من الكتب يحكى عن الكرخي
والمراد من المخصص المتصل ما لم يكن مستقلا كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والمنفصل بخلافه
بلا اشتراك بين هذين القولين عدم جواز التخصيص بخبر الواحد ابتداء وما به الامتياز ان جوازه
ثانيا عند الاول مشروط بكون المخصص الاول قطعيا وعند الثاني بخصوص منفصل
كك **قوله** وتوقف بعض اي وهو القاضي ابو بكر على ما حكاه عنه جماعة ويظ ابدية والوافية

قوله والمه

قوله

والمه بميل المحقق لكن بناء على منع كون الخبر الواحد دليلا على الاطلاق اي ولو كان له
معارض اقوى او مساو والحاصل انه دليل فيما اذا خلا عن المعارض للاجماع واما اذا كان له معارض
فلا يكون دليلا لعدم الاجماع ح ولا يخفى عليك ان ظ هذا الكلام بنائه على العمل بالعام وعدم
التخصيص لا على التوقف كما نقل المص وجزم بل لا يبعد دعوى ظهوره من الاتيان بقوله فاذا وجد في الدلالة
القرانية سقط وجوب العمل به على ما ذكرنا العلوية بقاء الدلالة القرانية ح سليمة عن المعارض
لعل لما ذكرنا قد نسب انكار التخصيص الى المحقق صريحا بعض الاجلة هنا مع ان ما ذكره المص نقل
لان الدلالة اه لبناء توقفه هو ما ذكره في الذريعة والعدة لما اشار اليه من انكار التخصيص فكيف
يجعل دليلا لميل المحقق الى التوقف بل يدل على عدم نسبة التوقف الى المحقق في ش ز والمنتهى
لم ارها لغير المص ونقله بعض من تأخر عنه وكيف كان فما مر ظاهر فيما ذكره ارباب الحواشي
في المقام من التوجيه لرفع التنافي بين التعليل في قوله لان الدلالة اه حيث انه مقتضاه وجوب العمل بالعام
الكتابي وبين المدعى وهو التوقف في الظ ان نسبة التوقف الى المحقق كما هو ظ المص وغيره ربما والوافية
خطاء وكذا ان قلنا ان دليل حجية الخبر هو الاجماع وذلك كما سيأتي في بيانه في محله التعليل من اصله
فاسد ثم ان مراده من توقف في المسئلة هو التوقف في صورة التعارض وهو مع تكثر الخاص الذي
بعض افراد العام واما غيره من افراد العام فالعام معمول به بالنسبة اليه لوجود المقتضي وانتفاء المانع
قوله لنا انهما دليلان اه فما استدل به في جملة من الكتب كالنهاية والمنية والمحصول وشرح العبري
اقول لنا به اولا ان كون الخبر دليلا على معارضته للكتاب لا يخرج عن غاية الارتباط الحاصل منه انه لا
عند الخصم وثانيا ان الجمع من حيث هو جمع بين الدليلين اعمالا لهما مرجح ولو سلم ذلك فلا ريب في نوع المنع
على الحصر المستفاد من قوله ولا ريبة اه كما ان البناء على الخاص يوجب العمل بالعام في غير ما دل عليه
الخاص من افراده ويكون مجازا فيه وهو لا يرضى وقال انه جمع بين الدليلين مع انه الغاء للعام كلا
وغيره الكلام كك يكفي التصرف في الخاص بحمله على بعض مجازاته لا يوجب صرف العام عن ظاهره وحقيقته
فلو كان الجمع من حيث هو جمع دليلا وحجة فهنا ايضا جمع وينتفي به ما ذكره من انه اراد بقوله ابطال الخاص
يعني بالمرة الطرح واسقاطه لا خطاء هو من لفظه مجاز التصرف فيه بما يوافق ظاهر العام فلذا
يرجح الخاص عن ظاهره وحقيقته بمفهوم الاتي ابطاله ثم كيف لا فان مدار الرجح في العام على تقديـ

٩٩ العمل بحقيقة الخاص لا يقول ببطلانه وكيف كان مخصوصا بما ذكره في قوله فلا ريب انه ثم ما الصواب
في الاستدلال ان يقال انهما دليلان تعارضا وتنافيا احدهما عام والاخر خاص وما كان كك
وجب العمل بالخاص مطلقا وبالعام فيما عدا مدلول الخاص من افراده اما كونه كذلك فلان الفرض
والكلام مع من يسلم منا هذا واما من لا يسلم فالكلام معه في مسئلة اخرى وهي ما نحن فيه حجية
الخبر هو الاجماع كما زعمه الخصوم بل الامر بالعلم بحجيته على الاطلاق كما هو حاصل في محله فعلم واما
التعارض فقد مر واما التنافي فيما في وجهه في الجواب عن حجة المانع واما الكبرى فلاعتبار
الفهم العرفي والاجماعات المستفيضة المحكية والاولوية وعدم توقفه على حجية الخبر المقتضي للخروج
عن الدين اما الاول فلانه لو لم يكن كذلك لزم اما اهمال الدليلين معا او اعمالهما كك او اعمال
احدهما واهمال الاخر كك والاولان ظاهر البطلان اما الاول منهما فلما فيه من ابطال الدليل الخالي
عن المعارض لوجهين احدهما ان ما عدا الخاص من افراد العام لا معارض له لعدم تناول الخاص
له وثانيهما ان ابطالهما معا ملزوم لابطال كل منهما فيبقى الاخر بلا معارض فلا وجه لاهماله واما
الثاني منهما فلاستلزامه التناقض في مدلول الخاص الذي هو بعض مدلول العام وهو غير جائز في
كلام الحكيم واما الثالث فكك ايضا لان المعمول به اما العام والمطروح المهمل هو الخاص او بالعكس
فعلى الاول يلزم ترجيح المرجوح على الراجح لما عرفت سابقا من ان الفهم العرفي وشيوع تخصيص العمومات
مرجح لتقديم الخاص على العام فيما تعارضا فيه وعلى الثاني يلزم ابطال الدليل الخالي عن المعارض اذ
ما عدا مدلول الخاص من افراد العام لا معارض له لعدم شمول الخاص له فتعين وجوب العمل بالخاص
مطلقا والعام من غير اخراجها له على الخاص لا من جهة انه جمع بين الدليلين بمحض انه جمع بل لما ذكرنا
من المرجح واما الثاني فظاهر منه واما الثالث فقد ادعى المدقق الخونساري ان الاجماع المنقول على العمل
بالظواهر من الكتاب والسنة معناه ان كلا منهما بحيث اذا تعارض بعضها مع بعض وكان احدهما
خاصا عمل بالخاص في موردها دون العام ويدل عليه استقرار عمل الصحابة والتابعين انتهى وفي
في الاحكام والمختصر وشرحه للعضدي وغاية البادي اتفاق الصحابة على تخصيص العام من
الاحكام الاحاد وعن المحصول نسبته بعد الاتفاق المذكور الى الجمهور وتلخيص الحجة ان
تخصيص العام الكتابي بالخاص الخبري واقع والوقوع دليل الجواز اما الاول فللاجماع المنقول المستفيض كما ذكر

سوال المبحث

في اثر المبحث اخبارا كثيرة خصصت باخبار الاحاد واما الثاني فظاهر واما ما في المنية وشرح المحصول من الثالث فلا
بان اتفاق الصحابة على التخصيص باخبار الاحاد ممنوع وغايته ما يسلم اتفاقهم على اصل التخصيص واما انه بتلك الاخبار
فلا لاحتمال استنادهم فيه الى دليل علمي دون تلك الاخبار وثانيا بانه لو سلم ذلك فلا يمنع كونها احادا بالنسبة الينا
لاحتمال كونها متواترة عندهم او محفوفة بما يفيد العلم من القرائن وان كانت احادا عندنا فالادلة
مدخوعة بما في المنية من ان الاصل عدم وجود امر اخر يصلح لان يكون مستندا فانه امر حادث مشكوك
الوجود وكلما كان كك فالاصل عدمه والثانية بما في المنية ايضا والاحكام من اصالة عدم التواتر و
الاحتفاف وفي غاية البادي انه لو فتح باب الجواز بمجرد احتمال الاحتفاف والتواتر لتعذر اثبات
كثير من الادلة الشرعية هذا مضافا الى ما في النهاية والاحكام والمختصر وشرحه من تصريح جماعة من المحققين
بدعوى وقوع الاجماع على التخصيص بخبر الواحد لا بخبر ما حتى يشك في تواتره واحتفافه واما الرابع
فلانه لا ريب في جواز اثبات وضع الفاظ القرآن وسائر قواعدها العربية بخبر الاصمعي والفراء و
عاصم فجواز اثبات المراد من عموماته باخبار اجلاء الرواة وعظماء العدول والثقات كيحيى بن اعين
ومحمد بن مسلم وصفوان بن يحيى بطريق اولى كاية عليه في الذبيحة واما الخامس فلانه لو لم يجز تخصيص العام
الكتابي بالخاص الخبري ومرتبة عن ظاهره بما سبق للقول بحجية الخبر فائدة والتالي باطل لزم سقوط حجيته راسا واثره
اذ ما من خبر يتضمن حكما مخالفا للاصل الا وقد تعارضه شيء من عمومات الكتاب واقله ما دل على اصل
الاباحة كقوله خلق لكم ما في الارض جميعا وقد تتبعه حرمة الاشياء الكثيرة في كتاب المطاعم وغيره
باخبار الاحاد وغيرها من الادلة الظنية ولو لم نعمل باخبار الاحاد وانحصر اخذ العمل على اصالة البراءة فقط
الكتاب ودليل العقل والاجماع لزم الخروج عن الدين كما سيأتي بيانه في حجية الاخبار فقد ظهر مما ذكر
دلالة حجته لما صرنا اليه من جواز التخصيص في هذه المقام قامت على اثبات كلية الكبرى كل واحد منها
دليل مستقل لاثبات المختار كالاجماع على اوفق الاعتبار ثم الظاهر المصرح به في كلام بعض الاعلام ان
محل النزاع في العام الكتابي والخاص الخبري انما هو من باب التمثيل والا فالنزاع عام بحيث جواز
تخصيص العام الكتابي بكل دليل ظني خاص كالاجماع المنقول والشهرة فان اللازم على المجوز تخصيصه بذلك
ايضا وعلى المانع انكاره وكذا العام الغير الكتابي كالخبر العام المتواتر اللفظي فان اللازم على المجوز تخصيصه بخاص
ظني مطلقا وعلى المانع انكاره كك قوله احتج المانع بوجوه بل بوجوه اربعة احدها ما ورد

الكلام بما يتعلق بالحجة النقلية بجواز تخصيص العام الكتابي بالقياس والخبر من الاحكام

الكلام بما يتعلق بما ذكره من الاجماع النقلي على تخصيص العام الكتابي بالقياس من الاحكام

من الاخبار ان ما خالف كتاب الله فهو زخرف وامرهم على الحائط حاصله ان الخاص الخبري مخالف للعام
الكتابي وكلما كان كذلك وجب طرحه دليل كلية الكبرى ما ذكر من تلك الاخبار وفيه منع الصغرى تارة
والكبرى اخرى كما ستقف عليه ومن شيخنا البهائي ان لفظ الكتاب حقيقة في العموم واذا خص صار
مجازا فكيف يعدل بالفاظ الكتاب عن حقايقها ويصار الى ترجيح مجازاتها عليها بخبر الواحد و
ثانيها قوله تعالى فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هديهم الله الآية
وجه الدلالة انه جل جلاله مدح السامعين لاحسن القول وحصر الهداية فيهم وهو يدل على وجوب
اتباعهم فلا ريب ان القرآن احسن من خبر الواحد فيجب اتباعه وطرح خبر الواحد حاصله ان في المقام
تعارض دليلان احدهما احسن وهو الكتاب والآخر خبر وكلما كان كذلك وجب الاخذ بالاحسن بدليل
كلية الكبرى الآية الشريفة وفيه منع الصغرى كما ستقف عليه ايضا وثالثها رابعها ما ذكره المصنف
بقوله احدهما انه نقل هذا الوجه في شرح ح والمحصول والمختصر وشرحه وح للعبري عن كل من منع
جواز التخصيص حاصله انهما دليلان متعارضان احدهما قطعي والآخر ظني ومتى كان كذلك وجب الاخذ
بالقطعي وطرح الظني وفيه منع الصغرى تارة والكبرى اخرى كما ستقف عليه والجواب عن الكل
اجمالا مضافا الى ما سياتي من الجواب التفصيلي انه لا يعارض ما قدمنا من الادلة على الجواز ولا نظائرها
لو صح لزم من الحجية الفاسد وما هنالك فهو ما سيدعى الا انه ظاهره من الوجه الاخير من الوجوه التي حكاها
المذهب المختار قوله والجواب عن الاول ان التخصيص دفع في الدلالة اه هذا الجواب ذكره العضدي
واما ذكره بتقييد اخرى كما ذكره المصنف فقد ذكره في شرح ح وغاية المحصول وفي ح شرح الاسنوي
والعبري جوابا مستقلا فهو الثاني وقطعي المتن ظني الدلالة لم يعارضه معاكسه فجمعنا بينهما بعزله
العام الكتابي الذي هو قطعي المتن وظني الدلالة لم يعارضه الخاص الخبري معاكسه فانه قطعي
الدلالة وظني المتن فكان لكل واحد منهما قوة من وجه فجمعنا بينهما بحمل الخاص على حقيقته و
العام على مجازه وفيه ما ستقف عليه ثم المراد بقول المصنف وغيره ان التخصيص دفع للدلالة انه
دفع لارادة دلالة العام في بعض موارده لا انه دفع لدلالته كما هو ظاهر الكلام اذ الدلالة تابعة
للوضع لا تندفع بالتخصيص ومحصول الكلام ان التخصيص يقع في دلالة العام على الافراد وهو ظنية لا
في متنه الذي هو قطعي فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل ترك الظني الذي هو دلالة العام بالظني الذي

هو الخاص

هو الخاص ولعل هذا الجواب من المصنف وغيره من الاعلام من باب الالزام والا فلقايل ان يقول انه كما لا
يجوز ترك القطعي بالظني لعدم ترجيح المرجوح على الراجح كذا لا يجوز ترك الظني بالظني من حيث هما
كذلك لعدم الترجيح بلا مرجح وسياتي له توضيحا فرد كيف كان فما بقي من منع ظنية دلالة العام الكتابي بل
هو قطعية لما تقرر عقلا ونقلا من امتناع المخاطبة بما له ظاهر واراد خلاف ظاهره نعم اولا اذ مشترك
الورود في الجزائيات كما هو ظاهر وثانيا ان قيام احتمال التخصيص في العموم احتمالا قريبا كما مر اذا بعد في دعوى
القطعية كما صرح به الاسنوي والعبري والآمدي وثالثا انه جعل اشتهار التخصيص وشيوعه في العموم
من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة وعلى هذا فلم يعد عام الكتاب اللفظي بالعموم
مجال بل هو نوع من المجملات فيبقى خبر الواحد سليما عن المعارض فيعمل به بلا اشكال ويؤيد ذلك القول
بعدم وضع لفظ للعموم لغة بل هو للخصوص وكذا القول بالاشتراك بين العموم والخصوص والقول بالتوقف
لو ثبت وضع لفظ للعموم وقد جعل جماعة كبعض شراح بدة وصاحب الحاشية وجوده هذه الاقوال
منشاء ظنية دلالة العام ورابعا ما سياتي من المصنف في محله من الجواب عن هذا السؤال حيث قال لا
يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب
الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه الى ان قال لانا نقول ان الاحكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة
وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب الى ان قال وخامسا ما ذكرنا في بحث خطاب الشفاهي
من الخارج من العلماء الاولين الخطاب العلم منه ومع هذا كله فكيف يمكن ان يدعى ان العام قطعي
سادسا ان مقتضى المقدمة الخارجية المزعومة هو حجية الظواهر الظنية الحاصلة من الخطابات عليها
كما هو المقصود واين هذا من ذلك وسابعا بعد تسليم الصغرى وغض العين عن جميع ما ذكرنا ما قلنا
عن قريب من غاية ذريعة وح حاكيا له عن جماعة بان ذلك منقوض بالبراءة الاصلية فانها قطعية
وقد جاز تخصيصها بخبر الواحد ويرجع هذا الجواب الى منع كلية الكبرى المفهومة من كلام المستدل
كما ان مرجع الجواب الاول الى منع الصغرى كما هو ظاهر مما بيناه ولا يخفى عليك ان الجواب الثاني يتجه
لو ادعى الخصم امتناع تخصيص القطعي بالظني عقلا واما لو ادعى ان الاصل عدم جواز ذلك فلا لجواز
ان يقال ان تخصيص اصل البراءة بالخبر خرج بالدليل ولا دليل على خروج محل البحث عن الاصل فيبقى
مندرجا تحته فالصواب في الجواب هو منع الصغرى كما صنع المصنف وغيره واثبات كونها امتناع تخصيص

الكلام فيما لو طلب ان يقال ان اصل البراءة قطعي فلا يجوز تخصيصه بالظني في الاحكام

القطعي الظني عقلا كما هو ظ ومع تحقق النقض لكنه يدفع اولا بمنع عدم جواز التخصيص في العقليات
كما سياتي اليه الاشارة في بحث حجية الظن وثانيا بما سنبه عليه في النهاية والوافية من منع ان الظني
لا يعارض القطعي اذا كان الدال على حجية ذلك الظني قطعيا كما لا يخفى على المتامل وثالثا بان الفرق بين البراءة الاصلية
وعام الكتاب ظ فان الثاني يدل على ثبوت الحكم للجميع بنفس دلالته فاذا خص بخبر الواحد انتفت
الدلالة وحمل اللفظ على غير حقيقته بخلاف اصل البراءة فانه دليل حيث لم يقم دليل على خلافه فاذا
فرض كون الخبر دليلا لم يكن هو دليلا معارضا له ولم يكن ذلك الخبر رافعا له ولا موجبا
لالغاء دلالة معتبرة والحاصل ان الخبر على تقدير كونه حجة لا يعارض اصل البراءة فقطعي الحجية ابدا
ولكن يعارض عام الكتاب في النقض المذكور عن بعضهم ودفعا بان اصالة البراءة قطعي الحجية لا قطعي
الصدور وعام الكتاب قطعي الصدور وقطعي الحجية وهذا ايضا رافع للنقض ولعل المص لم
يتعرض لهذا الجواب واما جعل ما ذكره المص تقريرا اخر جوابا مستقلا كما في الكتب المتقدمة
اليها الاشارة فهو المصوب لان الفرق بين التقريرين ظ فان المناط في التقرير الاول منع الصغرى
وهي قطعية الكتاب كما ادعاها المستدل واثبات كونه ظنيا بالمعنى من الخاص بالخاص الخبري
على نحو ما بيناه والطلاق كلام المص هنا محمول عليه اذ بعد منع الصغرى يتصور ثلثة احتمالات
تساوي الظنين وقوة ظن الخاص الخبري كما بيناه وبالعكس ولم يذهب الوهم الى الثالث الا الاول
واما الثالث فقط واما الاول فلان البين الاول انه موجب للتوقف لا الترجيح بالجمع لما ذكره
الثاني ملاحظة مذهب المص كما حققه في بحث وجوب الفحص عن المخصص حيث قال ان احتمال العموم
مرجوح بالنسبة الى احتمال الخصوص فالحق هنا ان يقال بل ترك الظن بالظن لكن مراده منه ما ذكرنا
واما المناط في التقرير الثاني فهو ايضا منع الصغرى الا انه سلم المساوات بين الظنين بمرتبة
زال واما الخصم حيث ادعى التفاوت بامر لكن يرد على قول المص دعم فيوجب الجمع بينهما ما اوردنا
عليه سابقا ومن هذا البيان يظهر وهن ما قاله السيد السلطان لحمل المص ذلك تقريرا اخر للجواب
عن الوجه فقال انما كان هذا تقريرا اخر للجواب اذ لا تم التقرير الاول الا بدعوى مساوات الظن
الحاصل بالخبر لذلك الظن المنزه له او رجحانا فلو كان اضعف لا يصلح مخصصا فلذلك المساوات
لا يتم الا بما ذكر التقرير الثاني انتهى هذا مضافا الى انه يرد عليه ارادة الاول ان ظاهر هذا التقريب

كلام مع السيد الخليفة

الثاني متمم للاول وهو غير معهود ولذا اقتصر العضدي على التقرير الاول والثاني ان نسلم المساوات
بين الظنين يوجب التوقف لا الترجيح كما مر وقد يرد **قوله** لكنه قطعي الدلالة وقد يمنع قطعية دلالة
الخاص في جميع الصور اذ ربما يكون عاما بالاضافة الى ما تحته مثل اكرم العلماء ولا تكرم علماء البلد او الجملة
فلا يكون قطعي الدلالة لتطرق احتمال المجاز سيما التخصيص وغالب التخصيصات انما هي في الخاص الاضافي
كما هو ظ للمتتبع للتتبع بل لا يمكن ادعاء قطعية دلالة الخاص الحقيقي مثل اكرم العلماء ولا تكرم زيدا
لاحتمال المجاز في لا تكرم زيدا وان لم يكن من نوع التخصيص نعم الخاص نص بالنسبة الى العام وقطعي
المعنى وهذا لا يستلزم قطعية دلالته مطلقا واما ما وقع في هذا الميدان بعض الاعيان حيث قال ان
الظن في الخبر من جهة احتمال كذبه وفي دلالة العام من جهة جواز تخصيصه واحتمال الكذب في العدل ابعد
من احتمال التخصيص ولهذا كان اكثر العمومات مخصصة وليس اكثر اخبار العدل كاذبة فالظنان غير متساويين
بل هو في الخبر اقوى فما فيه بما تساوى ما في العام معارض له والزايد معارض لقطعية العام من جهة
السند ويبقى المرجح لكونه جمعا بين الدليلين فيه ما لا يخفى اولا بما مر من جواز المجاز في الخاص ايضا
فاذا انضم الى ما ذكره من احتمال الكذب فيه صار الظن منه اضعف فكيف له ان يقول بل هو في الخبر
اقوى وثانيا بعد تسليم ما ذكره منع كون الجمع دليلا كما اشرنا اليه وثالثا انه لا يتم ما ذكره الا بناء
على القول بان العمل بالخبر انما هو من باب الوصف كما هو المختار واما على القول بان العمل به من باب التعبد
فلا وهذا وارد على اصل الحجة ايضا فتدبر واما ما وقع منه ايضا في شرح بعض من التوجيه لظنية دلالة العام
وقطعية دلالة الخاص بانهم اختلفوا في وضع العام للعموم ولم يختلفوا في وضع الخاص للخصوص ففيه
وجوه اولا انه بعيد من كلامهم ان العام ظني الدلالة لذلك وثانيا ان الوفاق في الوضع لا يجعل الموضوع
قطعي الدلالة كما هو ظ وثالثا انه يستلزم ان يكون العام ايضا قطعي الدلالة عند من يقطع بوضعه
للعموم فالصواب في الجواب ان يقال ان عموم الكتاب والخبر الخاص دليلان ظنيان متساويان متعارضان
يجب حمل العام على الخاص لما مر من شيوع التخصيص في الفهم العرفي اما كونهما دليلين ظنيين متعارضين
فقط واما التساوي فلان لفظ العام دليل من حيث الدلالة لا من حيث انه لفظ علم والقطعي قطعي
الصدور العام باعتبار اللفظ لا باعتبار الدلالة بل هي ظنية كما مر فالحكم بان مراد الشارع من العام
هو العموم مظنون كما ان الحكم في الخاص على الخصوص مظنون واما الجواب عما ذكرنا في حجة المستدل

99

من الاية فاما لا بان المراد بالحجية القرات انما هي بالنظر الى المعنى الذي يعلم كونه مرادا منه قطعا منه او يظن ظنا اقوى من الظن الحاصل مما يعارضه من الخبر ونحوه واما بالنظر الى ما يعلم عدم ارادته
بعد اياه لوجود قرينة من العقل او الاجماع او الخبر المتواتر او يظن ذلك ظنا اقوى كبعض افراد
العموم مما المعارضة باخبار الاحاد فلا وثانيا بان الاحسن هو المجموع اذ الكتاب حجة بالاضافة الى
الجز والمجموع حجة بالاضافة الى وحده فيجب اتباع المجموع العمل الخارج تمام معناه وما لكتاب العام فيما عدا
وثالثا بان حجية الخبر ثابتة بالكتاب مضافا الى الاجماع المنقول المستفيض بل الاجماع المحصل والدليل العقلي
والاخبار المتواترة بالمعنى وبالجملة فتخصيص عموم الكتاب بالخبر في الحقيقة تخصيص الكتاب بالكتاب
غاية الامر ان العام كتاب بنفسه والخبر حجة بواسطته مع ما في العام من شيوع التخصيص الموجب لوهنه كما لا يخفى
فافهم واما الجواب عن الاخبار الآمرة بترك ما خالف القرآن فلتعارضها بما ورد من الاخبار الآمرة فاولا
بالرجوع في تفسير القرآن اليها وثانيا بالنقض بالاخبار المتواترة اذا كانت مخالفة له وهو خلاف الاجماع
حتى عند الخصوم وثالثا بما نبه عليه في النهاية من منع المخالفة اذ التخصيص بيان لا مخالف لانه دل على
ان المراد من العام ما عدا صورة التخصيص فلا يكون مخالفا واما ما ذكرنا عن شيخنا البهائي فانه استبعاد
محض لا ينافي جليه في المطالب النظرية او لم يكن له فكيف اذا كان كما في موضع النزاع فتم **قوله**
هو الفارق بين النسخ والتخصيص الخ مرجع هذا الجواب كما ذكره في النهاية وغيرها ونبه في المحصول الى الحاصل
الاصول ان العقل لا يابى عن جواز النسخ بالخبر وانما الاجماع على عدم الجواز اوجب الفرق والتفصيل
وذلك كلام ظاهر فان علم جواز التخصيص بالخبر هو مطلق التخصيص سواء كان افراديا ام زمانيا في
ان منع الملازمة في كلام المستدل لاجل الاجماع على عدم جواز النسخ بالخبر يمكن ان يسلم اشتراك
التخصيص الافرادي والازماني المعبر عنه بالنسخ في التخصيص المطلق ومع ذلك يمنع الملازمة من غير
توسل الى الاجماع بان يقال ان اشتراك الشيئين في امر مشترك لا يقتضي وجوب اتحاد احكامهما كالحقيقة
والمجاز فان جميع الحقايق مشتركة في انها استعمال اللفظ في الموضوع له والمجازات في انها استعمال اللفظ
في غيره مع ان الاحكام في كل منهما مختلفة فان بعض المجازات يصادم الحقيقة كالامر في اخبار الائمة
عند المصنف واتباعه كما مر تحقيقه وبعضها لا يصادمها كما هو ظاهر فتم **قوله** على ان التخصيص اهون الخ
هكذا في الذريعة وغيره والمحصول ومرجع وجه الاهونية ما مر من كون التخصيص شايعا ومتعارفا والنسخ

فائدة نافعة

فانه في غاية الندرة مع ان نسخ العموم ليس كتخصيصه في الغلبة والشيوع فيكون اضعف منه بمحض الاشتراك
في مسمى التخصيص لا يقتضي المساواة كما مر وصرح به المصنف في القسم الثالث من اقسام بناء العام على الخاص
بتاثير الخبر الضعيف الذي هو التخصيص لا يقتضي تاثيره في القوي الذي هو النسخ وفيه ان هذا الجواب يدفع
ما ذكره المستدل من العلية فتم فكيف كان فالظ ان وجه الاهونية هو ما ذكرنا وقيل الوجه في ذلك
ان التخصيص دفع ورفع لثبوت الحكم في الخاص والنسخ رفع الحكم الثابت في الخاص والدفع اولى واهون لانه
موافق لمقتضى الاصل بخلاف الرفع فانه مخالف له ولا ريب ان الموافق له اولى من المخالف له وفيه تامل
وقريب منه ما قيل ان وجه ذلك ان التخصيص دفع لبعض مدلول العام قبل العمل به والنسخ رفع لتمام
مدلوله بعده ولا ريب ان الاول اهون من الثاني ثم حمل قوله فليتامل اشارة الى ما قاله السيد من
ان رفع الكل بعد العمل به اهون من رفع البعض قبل العمل به فالنسخ اهون بهذا الاعتبار من التخصيص
فاذا جاز التخصيص بخبر الواحد جاز النسخ به ايضا وفيه انه يتم لو كان الخاص مراد المتكلم بالعام فقد عرفت
مما مر سابقا ان التخصيص يكشف ان الخاص لم يكن مراد المتكلم حال التكلم وقيل ان قوله فليتامل اشارة
الى انه بعد تسليم ان النسخ نوع من التخصيص كما هو مدعى المستدل فكونه اهون منه مشكل وفيه اولا
ما عرفت مما ذكرنا في وجه الاهونية وثانيا ان الكلام هنا في التخصيص الخاص وهو التخصيص الافرادي
لا الاعم الشامل للازمان ايضا ويمكن ان يكون وجه التامل هو منع كون التخصيص اهون بل الظ انهما
في مرتبة سواء اذ النسخ وان استلزم ابطال العمل بالمنسوخ بالكلية في بعض الازمان الا انه يتحقق
العمل بكل افراده في بعضها والتخصيص وان لم يستلزم ابطال العمل بالعام بالكلية الا انه يستلزم
العمل ببعض افراده في كل الازمان وكل منهما فيه ضعف من جهة فهما متساويان فافهم **قوله**
حجة المفصلين الخ وقد يحتج لهم بوجه اخر وهو ان الاصل بالمعاني الثلثة التي ذكرها المصنف في بحث حجية
في بحث تعقب الاستثناء المتعدد عدم جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد خرج منه المخصص بالقطعي
او المنفصل بالاجماع فيبقى غيره تحت الاصل لعدم الاجماع فيه كما لا يخفى نظرا الى ما لا ولا
اولا فلان ضعف العام حجيته من التخصيص عليه ثم بالمخصص ان دلالة العام قبل التخصيص اضعف منه بعده لانه قبله يتطرق اليه احتمال التجوز والتخصيص وبعده لا يتطرق بناء على كثرة التخصيص في العموم
حتى قيل فيه ما قيل كما مر واما ثانيا فلان التخصيص صار من المجازات الراجحة فيلزم التوقف بل عدم

١١١

فيما اذا تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ودليل الامر كذلك بعد التخصيص اللازم على ما ذكرنا الحكم
بجواز التخصيص بخبر الواحد بناء على تقرير تخصيصها الا بعد ما توهم المستدل المفصل وثانيا فلان اطلاق القول
بضعف الدلالة المجازية بالنسبة الى الحقيقية في حيز المنع وسند المنع ظاهر اذ الدلالة المجازية انما هي
بالقرينة الموكولة من الواضع الى المتكلم فربما ينصب القرينة الجلية القاطعة على المراد بخلاف الدلالة الحقيقية فانها
بالوضع وغايتها الظهور العرفي البالغ حد النصوصية لقيام احتمال التجوز ولعل لهذا قيل انه لا نص في الالفاظ
الحقيقية فتأمل وثالثا فلما ذكره المص لكن فيه قصور ما اذ كلام المستدل دعوى القطعية في الكلام
وفي الجواب عما هنا في المتن ولعل المص اقتصر على ما ذكره هنا اتكالا على ما مر من التفصيل من ان
قطعية المتن مسلمة لكنها لا تجدي نفعا ودعوى قطعية الدلالة تجدي نفعا الا انها لا تجدي نفعا
مستفاد من كلام القوم وفيه ان تسليم الظنية فيهما دلالة والقطعية في الكتاب متنا يوجب ترجيح الكتاب
اذ قطعية متنه مرجحة فالصواب في الجواب ما مر من الادلة على ترجيح الخبر عليه وعبارة بعض في المقام مع الوجازة
وحسن الانتظام خالية لما مر من الاستقام فقال جوابا عن حجة المفصل والضعف بالمجازية غير لازم فتأمل
واما النظر في الحجة الثانية فلما قدمناه من الادلة على جواز تخصيص العام بخبر الواحد فلم يبق للاصل اصل و
اما الجواب الصواب عن حجة التوقف فظهر بما مر من الوجوه الدالة على لزوم التخصيص واما ما ذكره
المص من الجواب بقوله بان في اعتباره اي اعتبار الخبر جمعا بين الدليلين واعتبار الكتاب ابطال
الخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال ففيه ما مر مرارا من الاشكال **قوله** ويدفع ما قاله المحقق اذ اول
قد عرفت بما ذكرنا سابقا ان من المنكرين لجواز التخصيص مطلقا ومنع فدفع ما قاله انما هو بما يدفع به مقالة
المنكرين وبالجملة فهو اما من المنكرين كما هو الحق او من المتوقفين كما زعم المص واتباعه فعلى الاول
دفع مقالته بما دفع به مقالة المنكرين وعلى الثاني دفعها بما دفع به مقالة المتوقفين فلا وجه للحوالة
دفعها بما سيأتي في بحث الخبر كما صنع المص ولعل مراده من الحوالة الى ما سيأتي اثبات حجية الخبر على
الاطلاق بالدليل الرابع لا بالاجماع وكيف كان فلا ينبغي عن الاذهان ان دفع مقالة المنكرين بالقلب
في حيز الامكان وهو انه يقال انه كما لم يعلم انعقاد الاجماع على كون الخبر دليلا وجواز التمسك بظاهره
فيما اذا عارضه عام من الكتاب فكذا لم يعلم انعقاده على كون عام الكتاب دليلا وجواز التمسك
بظاهره فيما اذا عارضه الاخبار الخاصة هذا مضافا الى اشتهار التخصيص بين الاصحاب بل عند الصحابة

والتابعين

الكلام في بناء العام على الخاص ... في كل احكام

والتابعين في موارد كثيرة منها ان الكتاب اباح نكاح الاربع لكل مسلم والسنة خصصت العبد الحر بين
لا غير ومنها انه جعل العدة للمتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا وبالسنة خص الحرة وجعلت الامة
فيها نصفها ومنها انه جعل ما ترك الميت كائنا ما كان للورثة وخصت السنة بغير الحبوة وخصت الورثة بغير
القاتل والكافر والرق ومنها انه اباح نكاح من عدا المعدودات بقوله واحل لكم ما وراء ذلكم وخص بالسنة
نكاح المرأة على عمتها وخالتها وكذا بالنكاح في العدة ونكاح المطلقة تسعا للعدة وغير ذلك وغير
ذلك من المخصوصات او تخصص بالقرائن العقلية هذه كلها مجازات كما اشير اليه الاشارة والى انه سد باب التخصيص
بالخبر يمنع العمل به اذ قل ما يوجد من الاخبار لم يكن مخالفا لظاهر عموم الكتاب وقلما اصل البراءة
الثالث نحو قوله ثم خلق لكم ما في الارض جميعا كما مر **قوله فكر** اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر
الكلام في المقام على ثلثة اقسام الاول في تحرير محل النزاع والثاني في بيان الاقسام والثالث في بيان
الاحكام ونقتصر على تحقيق الكل في تضاعيف الكلام بعون الله العلام اذا عرفت هذا فاعلم
انه احترز بالتنافي المعتبر به التعارض والاختلاف في الكيف عن التوافق فيه نحو اكرم العلماء واكرم
زيدا فان الحكم في ذلك العمل لكل واحد منهما حقيقة للاصل كما سيأتي في بحث المطلق والمقيد
ثم المراد بالخاص والعام في عبارة المص وغيره من الاعلام ما هو المعنى الخاص المقابل لما كان بينهما
عموم وخصوص من وجه فيكون هذا خارجا من محل النزاع والمعنى العام له فيكون داخلا فيه فوقوله
[illegible] على الاول والمدقق الشيخ كما سيأتي اليه الاشارة على الثاني وقول المعظم هو الاقوى
والا تم لوجوه الاول التبادر فان الظاهر المتبادر من العام والخاص عند الاطلاق هو الاول لا الثاني
الثاني انه لا يقال للعام والخاص على الاطلاق بل كل منهما عام من وجه وخاص من وجه والثاني انه الاول لذلك
منذكور في هذا المقام لخروجه الاول دون الثاني فان اصحه تحقيق القائل بالفسخ في القسم الثالث
ان المخصص بيان للعام وهكذا الكلام في القسم الثاني فانهم يجعلون الخاص بيانا للعام بناء على جواز
تاخير بيان العام كما سيأتي في الكلام ولا ريب ان هذا لا يتم في الثاني لما عرفت من ان كلا منهما
فيه عام من وجه وخاص من وجه فلا معنى لان يجعل احدهما المخصص بيانا للعام اذ كل منهما صالح للتخصيص
الآخر ويعتبر بالنظر والظهور فزادهم في القسم الاول والثالث بل في غيرها بناء العام على الخاص
اتفاقا في الاول وعلى الاقوى في غيره لا ينطبق على الثاني لان بناء العام على الخاص فيه اما باطل

كلام مع المدقق المحشي

منهما على الافراد بناء احدهما على الاخر وعلى الاول يلزم تساقطهما بالكلية وبطلانهما راسا وعلى
الثاني يلزم الترجيح من غير مرجح اذ المفروض فيما لا مرجح فيه من حيث ذاتيهما بعني من حيث نفس العمومية
والخصوصية وهذان الوصفان في كل من الجانبين موجودان فلزوم الترجيح بلا مرجح انه لم يكن هناك
مرجح خارجي غني عن البيان وخلاصة الكلام ان مراده هو ان الاعلام في المقام من الخاص والعام
هو الخاص والعام بالمعنى الاول دون الثاني بل لا بد فيه بعد ملاحظة التكافؤ وعدم الرجحان
من احد الطرفين من الرجوع الى المرجحات الخارجية فيرجح احدهما على الاخر لاجلها لا لاجل بناء
العام على الخاص وقد صرح بما ذكرنا السيد الخليفة وغيره فاعتراض المدقق المحشي عليه بجعل النزاع في
المقام شاملا للخاص والعام بالمعنى الثاني وهو ان يكون التعارض بين العاملين تعارض عموم من
وجه نحو قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين مع قوله او ما ملكت ايمانكم فان الاول خاص من جهة
الجمع بين الاختين وعام من جهة الشمول للملوكات وغيرهن والثاني خاص من جهة ملك اليمين وعام
من جهة الشمول للاخت وغيرها ونحو كلما يطير فلا باس بخرئه وبوله وكلما لا يوكل لحمه فخرئه وبوله نجس
ونحو اقتل الاسود ولا تقتل الانسان تمسكا بان المصنف في الحاشية صرح بدخوله في المسئلة وكذا المحقق
في شرح الشرح والتلويح ساقط وسياتيك في وجه سقوط الاعتراض في القسم الثالث من اقسام بناء
العام على الخاص من بحث البيان نعم ونحن في البحث وكيف كان فان الواجب الرجوع الى المرجحات وعند
تعيين احدهما التخيير كما صرح به الشيخ والاسنوي فهو توجيه ما ذكرنا من ان في التعيين لزوم
الترجيح بلا مرجح فان لم يكن هناك وجه ترجيح فالتخيير في العمل بايهما شاء كالحنفية والحصول والبقاء
وهذا تمام الكلام فيما اذا علم ورود الثاني قبل حضور العمل بالاول او جهل التاريخ او ورد اعن
الائمة ثم واما اذا ورد اعن النبي وكان الثاني بعد حضور وقت العمل بالاول ففيه خلاف
بالقوة كما فيما اذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص فان قيل بالتخصيص هناك وجب
هنا الحكم بكون المتقدم مخصصا للمتاخر وان قيل هناك بالنسخ وجب هنا الحكم بكون المتاخر
ناسخا للمتقدم القدر الذي يشمله لان المتاخر وان كان اعم من وجه الا انه اخص فان النسخ
العام من كل وجه الخاص المتقدم فالعام من وجه اولى بالجواز كما نبه عليه في النهاية فو لنا
فهذه اقسام اربعة او وذلك لانه لو جهل التاريخ فثم في العلم بالمراد به العلم بنسبة احدهما

الا الاخر

لا الاخر من حيث الورود بعد ثلثة اقسام لانه اما يعلم اقترانهما او تقدم العام على الخاص او العكس ثم
المراد باقترانه وروده معا زمانا الاقتران العرفي لا الحقيقي فانه في الدليلين اللفظيين ممكن في
الاقتران العرفي انهم اشكالات المراد بالتقدم والتاخر في القسم الثاني والثالث من الاقسام الا
اما غير العرفي وهو ان يتخلل بين الخاص والعام فصل يعتد به وقع يدخل العرفي وهو ان لا يتخلل
بينهما ذلك في القسم الاول الاقتران في وقع بتخطيط الحصر في الاقسام الاربعة الا انه يبقى عليه
انه لا يلائم ما سيأتي في القسم الرابع من الفصل باصالة تاخر الحادث وثانيهما انه يستلزم
لان يكون من توقف في القسم الاول منها كما اشار اليه المصنف بقوله بلا خلاف يعتد به وسيبينه
متوقفا ايضا في القسم الثاني والثالث منها والبداهة كذلك لان الحكم المصرح به في كلام بعض المدققين
ان الخاص المتاخر بالتاخر العرفي الانفصالي مخصص للعام عنده لا انه يتوقف في ذلك وبالتاخر الا
نفصالي المتراخي ناسخ له واما العام المتاخر اي تاخر كان فعنده منسوخ بالخاص فالقسم المتوقف
في القسم الاول ليس له توقف في هذين القسمين مطلقا فلا يلزم ذلك على التقسيم المذكور الا
بحسب الملزوم سلمنا ما ما اطلق التقدم والتاخر لم مراده يكون على سبيل الانفصال الا ما لتراخي
والانفصال ففيه عيبان ايضا احدهما ما مر والثاني انه يلزم ان يكون الخاص المتاخر على حسب
الانفصال ناسخا لانه عند من لا يجيز تاخير البيان واللازم باطل لدعوى الاتفاق الا
الحقيقي كما مر وانتقاء القول بوجوب تقدمه الا ان يجعل الاقتران بالمعنى الحقيقي المتصور بارادة
تاخر الوصول منه واخراجه بعدي تعلق خاص بقول عام من الامام كما يومي اليه كلام الشارح
الصالح بغير صالح اما على الاول فلانه ليس من الاقتران الحقيقي وثانيا انه لا يكون قسما المتاخر
على الثاني فقط والحاصل انه لا اشكال في حكم هذا القسم كما ستقف عليه وانما الاشكال في تصويره تحقيقه
نفسه كما وقفت عليه ويمكن ان يقال ان التقسيم المذكور انما هو فرض عقلي الواقع من اقسامه الاول
من تلك الاقسام متحقق في المقام فانه مراد الاقدام بلا خلاف نعرفه بين اهل العلم واستشعار بان فيه
خلافا لا يلتفت اليه وهو كذلك اذ نقل فيه خلاف عن بعض الحنفية حيث قال ان حكم المقارنة وحكم
الجهل بالتاريخ سواء وهو ان حكم العام ثابت في غير افراد الخاص وثبوت التعارض في قدر
ما يتناوله الاثنان من الافراد فيجب الجمع لاصل الترجيح في محل التعارض الى المرجحات الخارجية

كلام مع السيد الخليفة

على جواز تاخير البيان مع الاتصال والامتناع
واما التفقهي عن هذا

انما هو غير القسم

فان وجدت والا فالتوقف وهو ضعيف لا يعتنى به اذ لم يجر بناء العام على الخاص في هذا ١٠٣
القسم ووجه الاول ما ذكره المعترض من دعوى عدم الخلاف المشعر بالاجماع المصرح به في بعض [illegible]
ولا ينافيه وقوع الخلاف كما حكاه في شرح الزبدة وفي غاية [illegible] عن قوم فان مجرد وقوع الخلاف من
كافة عن قوم لا يقدح في الاجماع سيما اذا اعتضد بالشهرة العظيمة سيما في مثل المسئلة فانها مما يكتفى
فيها بالامارات الظنية كما مر مرارا ثم ان من القرائن العرفية في التجوز في الخاص وان كان محتملا الا انه
مرجوح بالنسبة اليه ومن هنا [illegible] لديهم واما ما كتبه السيد الحكيم ومن تبعه في المقام من انه لولا الاجماع
لكان ذلك متجها على تامل اذ ربما امكن ان يكون ارتكاب المجاز في الخاص اظهر من مجاز التخصيص في العام
وقد وردت روايات معتبرة تدل على انه اذا ورد اليكم روايات متخالفة فاعملوا بما خالف
مذهب العامة او ما يوافق القرآن فانه يوجب تقديم العام الموافق او المخالف فظاهر البطلان اذ
الكلام في المقام في الخاص والعام من حيث انه خاص وعام لا من حيث المرجحات الخارجية اذ لاجلها
ربما يصير التجوز في الخاص ارجح من التخصيص في العام كما ذكره الا انه خارج عن محل البحث ومعقد الكلام
كما مر اليه الاعلام والعجب من السيد المزبور انه اعترف في القسم الثالث الآتي بما ذكرنا من ان الكلام
في المقام في الخاص والعام من حيث انهما خاص وعام ومع ذلك كيف له ان يتمسك بتلك الروايات
واظهرية التجوز في الخاص فان اظهرية التجوز فيه مع غلبة التخصيص [illegible] لا تكون الا بالامور الخارجية
كالروايات وقد عرفت انه ليس من محل النزاع في شيء باعترافه ففي كلامه تدافع فان صح الاعتراف
فسد ما كتبه من التامل وان صح ما كتب فسد الاعتراف وهذا مع ان وجوه الترجيح بحسب الموارد
مختلفة جدا انتهى والحاصل ان الوارد على السيد المزبور امور الاول التدافع والثاني عدم صلاحية
تلك الاخبار باعتبار الاختلاف في الترجيح والثالث الظاهر ان مراده من الاجماع هو الاجماع المنقول وفي
معارضته لتلك الاخبار الكثيرة على تقدير صلاحيتها للترجيح كما زعم نظر [illegible] فلا وجه لقوله
محل تامل والرابع ان التفصيل المستفاد من كلامه قول ثالث حادث خارق للاجماع المركب تم قوله
كان ناسخا له اه اي كان الخاص ناسخا للعام لا مخصصا له والا لزم تاخير بيان العام عن وقت الحاجة
اليه اذ المفروض ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فلو كان الخاص مخصصا له ومبينا
لمراد المتكلم بانه عنى ما دل عليه الخاص حال الخطاب لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل

اجماعا

اجماعا كما ادعاه في المنية واعتبارا كما هو ظاهر فلا بد ان يكون الخاص ناسخا اتفاقا كما صرح به البعض
ظ غاية ل وهذا هو الحجة المعتضدة بالشهرة التي هي حجة مستقلة في مثل المقام فالوجه ما ذكره وقال المدقق
المحشي هذا حسن لو لم يكن التجوز في الخاص والا فهو اولى من الحكم بالنسخ لندرته ثم قال ولا يبعد تنزيل
عبارة المصرحين بالنسخ على ما قلناه انتهى ويرد عليه امور احدها انه مخالف للوفاق وعلى
كون الخاص ناسخا كما مر وثانيها ان ندرة النسخ توجب مرجوحيته لو لم يكن معارضة مثله في الندرة
بل كان اظهر وهذا لا يحصل من قوله لو لم يكن التجوز في الخاص اه وثالثها انا لو سلمناه فلكن نقول
ان تقديم الغالب على النادر انما هو لو لم يكن للنادر مرجح واما اذا كان كما في موضع البحث من وجود
الاتفاق المعتضدة بما مر على كون الخاص ناسخا فلا فقد ارتفع مما ذكرنا من المقال ما اورده
على اطلاق القول بانه كان ناسخا له من الاشكال نعم قد اورد جمع من المفضال على اطلاق
القول المزبور وجوها اخر من الاشكال بعضها يجري في غير هذا القسم ايضا احدها ما ورد
من الاخبار عن الائمة الاطهار [illegible] اذا كان خاصا سواء كان العام منهم او من النبي المختار
او من ائمة الاطهار فانه يستلزم وقوع النسخ بعد النبي وهو باطل لاختصاص النسخ بزمانه
وثانيها انه يستلزم عدم جواز التمسك بالاخبار الخاصة المروية عن الائمة الاطياب لمعارضة
لعام الكتاب او عموم ما روي عن النبي المستطاب ووجهه لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة
لو بني على التخصيص ووقوع النسخ بعد زمان النبي لو بني عليه وثالثها انه قد مر في المقام دعوى
الاجماع على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد فكيف له الحكم هنا على الاطلاق بالنسخ وسيعاد
الكلام في تقرير الاشكال الثاني بعد نعم واما الجواب عن الاول فبانه يلزم ذلك لو كان
تاخير الخاص عن زمان العمل بالعام من حيث انه نسخ من الامام المعصوم وذلك غير معلوم
بل معلوم العدم لوقوع الاتفاق على ان كليات الاحكام الصادرة عن رسول الله تمام باقية
الى يوم القيامة ومجرد صدوره متأخرا عن زمان العمل بالعام لا يقتضي النسخ فان الائمة عم كانوا
عن سيد الانام ويتلقون منه مخصصات الكتاب وعندهم علم الكتاب واسرار النبوة
فمنها ما تلونا عنه ومظهرونه ما وصل اليهم منه لا انهم شارعون بل حالهم مع الائمة كحال الخلفاء
مع المستفتين وكذا حال النبي بالنسبة الى الآيات الناسخة فقولهم عم ناسخا كان او مخصصا

قوله لا انه دليل وقوع النسخ في زمان النبي ص كما قيل فانه عليل بل هو ناسخ حقيقة الا انه
ماثور عن صاحب الشرع فلعل المراد من اطلاق القول بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي انه
ليس لاحد النسخ من تلقاء نفسه وان النسخ لا بد له من مستند شرعي من امام وعلى اي الحال
فقد اتضح مما ذكرنا من المقال ايضا لجواب الشق الثاني من ثاني الاشكال وسيأتيك الجواب عن
الشق الاول بعون الله المتعال واما المقال عن ثالث الاشكال فاولا بلزوم تقييد الاطلاق
المذكور بما يجامع الاجماع المزبور ثانيا بما ترى اليه الاشارة من ان الخبر ليس ناسخا حقيقة
بل حاك عنه بتبع الاجماع المذكور ويؤيده امران الاول تعريفنا للنسخ الشامل لموضع النزاع والثاني
ما ذكره المصنف في بحث النسخ فقال وربما نفى بعضهم الخلاف في الجواز اي جواز نسخ الكتاب
والسنة المتواترة بالاحاد مدعيا ان محله هو الوقوع واما اصل الجواز فموضع وفاق انتهى

قوله وهو الحق اه اي جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب هو الحق الصواب وان خالف
فيه ابو الحسين البصري واتباعه وبعض الاصحاب فعلى هذا يكون الخاص المتاخر الوارد مخصصا
او بيانا للعام كالقسم الاول وهو صورة الاقتران هذا على ظاهر عبارة المصنف وغيره والحق
ان تفصيل في هذا القسم وهو تاخر الخاص وتقدم العام بزيادة شق ثالث على ما ذكره
من الشقين وهو الجهل بقبلية الخاص المتاخر وبعديته بالنسبة الى حضور وقت العمل
بالعام المتقدم ولعله تركه لفهمه من القسم الرابع كما سياتي اليه الاشارة وتفصيل الشق الاول
ايضا وهو القول بجواز تاخير البيان بان يقال ان المجوز لتاخير البيان اما ان يكون مانعا
من النسخ قبل حضور الوقت العمل اولا فعلى الاول فهو عنده تخصيص قطعا وعلى الثاني
فلك ان تدعي ان الامر بين التخصيص والنسخ والاول اظهر ويحتمل التوقف لو كانا عنده في رتبة
سواء لكنه ضعيف واما من لم يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فمنهم من جوز النسخ قبل
حضور وقت العمل ومنهم من منع ذلك والخاص المذكور عند الاول ناسخ للعام المتقدم
لا مخصص وبيان لانتفاء شرطه الذي هو الاقتران واما عند الثاني فالظاهر ان حكمها حكم الخاصين
المتعارضين في وجوب الجمع الى المرجحات الخارجية لكن ظاهر قول المصنف وبعض ما دل عليه كا
النهاية والمنية وغيرهما ان الخاص المتاخر المذكور عند الثاني يطرح بالكلية لعدم جواز العمل

الكلام هنا في الاشكال كون الخاص المتاخر منع صاحب الزمان تخلا باللعام المدعي عن الباقي مع تخلف اصل الاحكام

بر عند

بر عند البيان ولا على وجه النسخ لانتفاء شرطهما عنده اما انتفاء الشرط في الاول فقد مر واما انتفاؤه
في الثاني فلان شرط النسخ عنده حضور وقت العمل بالمنسوخ المفقود في موضع النزاع وفي الظهور
المزبور نظر الا ان يكون مرادهم ما ذكرنا اذ المفروض انهما ورد من المعصوم ع فلا يجوز العمل بهما
في مورد التعارض لانه اما بالتخصيص او النسخ ولا يجوز شيء منهما على هذا القول لفقد الشرط كما مر فيكونا
كالخاصين المتعارضين في وجوب الجمع الى المرجحات الخارجية فان وجد والا فالتوقف كيف كان
فقد استشكل في الميدان بعض الاعيان بانه ربما يكون العام عن الباقر ع والخاص عن صاحب الزمان ع
مثلا فكيف يكون الخاص بيانا للعام واردا قبل حضور وقت العمل بالعام وهو مدفوع بوجوه الاول
ان يكون راوي العام عالما بالمخصص بالقرائن التي خفيت علينا لاجل التقطيع والنقل بالمعنى وغير
ذلك من الحوادث والثاني ان يكون ما دل عليه الخاص من المسلمات في زمان ورود العام بحيث
لم يحتج الى النقل لما ذكر والثالث اختلاف التكاليف بالنسبة الى احاد المكلفين بحسب اختلاف
المصالح وتفاوت الاحوال التي يدريها الامام ع ويدل عليه بعض الاثار فلا مانع من ان يكون
تكليف راوي العام العمل به وراوي الخاص العمل به والرابع ان يكون راوي العام غير محتاج
الى العمل به اصلا كما ورد في باب وجوب الجهاد من الاخبار والخامس ما ذكره بعض الاعلام
المعاصرين عن جده المبرور من دعوى الاجماع على التخصيص فيما اذا ورد عام وخاص عن الائمة
وان كان العام عن الامير ع والخاص عن القائم ع ثم قال لان احتمال النسخ هنا غير منظور فيه لا
بعد النبي ص ولذا اذا ورد خاص من احد الائمة ع خصص به عموم الكتاب كما انه يخصص
عمومه والجمع في ذلك كله بعد الاتفاق ان المتضادين لا يصدران عمن لا يجوز عليه الخطأ
الا بتاويل في احدهما بما يرجع الى الاخر وهو وان كان مستعدا الا ان الاقرب غالبا هو
التخصيص فيكون اصلا فيه حتى يثبت خلافه انتهى قوله وسياتي تحقيق ذلك اي تحقيق كون حضور
وقت العمل بالمنسوخ شرطا في النسخ اولا والاحق كونه المشار اليه بذلك انه هل جواز تاخير البيان
فان كلا منهما خلافي يتعرض المصنف لتحقيق حاله قوله وما في المحقق والعلامة اه فالظاهر في عدم ورود
البناء على التخصيص وكذا من وافقهما من الجمهور كالرازي والحاجبي والعضدي وابي الحسين البصري
والشافعي واما القائلون بكون العام المتاخر ناسخا كالعدة والسيدين والقاضي عبد الجبار

قوله

والحنفي وكلامهم في ذلك ايضاً مطلق وعن القاضي التوقف ففي المسئلة مذاهب ثلثة وقد زاد
فيها بعض الاجلاء المعاصرين مذهباً رابعاً وهو التفصيل بانه ان ورد قبل حضور وقت العمل
بالخاص فالخاص مخصص ان منع من النسخ قبل حضور الوقت المحدد للنسخ او نحو ذلك ومنع من تاخير البيان
عن وقت الخطاب وورود احدهما انه لم يمكن الجمع بينهما بوجه ولو بعيداً انه منع من النسخ بعد
التاخير المشار اليها وان ورد بعد حضور وقت العمل بالخاص فالحكم النسخ ان منع من تاخير البيان
عن وقت الخطاب وان جوز ذلك فكل من النسخ والتخصيص محتمل فاذا ورد نحو لا تقتل زيداً
الفاسق ثم ورد اقتل الفساق احتمل تخصيص الاخير بمن عدا زيد المنهي عن قتله في الاول وبقائه
على ظاهره واحتمل بقاء الاخير على ظاهره العموم ونسخ الاول فان قام من الخارج دليل على تعيين
احد الامرين والا وجب التوقف لانهما دليلان تعارضا لا يمكن الجمع بينهما بما ذكر من الوجهين ولا
ترجيح لاحدهما على الاخر فوجب التوقف اما الاول فواضح واما الثاني فلضعف ما استدل به الخصمان
على تعيين احد الوجهين انتهى وفيه نظر تفصيلاً اما النظر في التفصيل فقط على الخطاء ما ذكره من
التفصيل الذي ذكره في القسم الثاني واما في الحكم وهو التوقف فلضعف التعليل بقوله لضعف
ما استدل به الخصمان على تعيين احد الوجهين اي التخصيص عند الفرقة الاولى والنسخ عند
الثانية مع ضعف التعليل ولان ضعف ما استدل به الخصم لا يوجب ضعف المدعى لاحتمال
ثبوته بدليل اخر غيره فتدبر وثانياً انه يحتمل ان يكون مراد كل من الخصمين مما استدل به رفع الكلية
المدعاة من الخصم الاخر يعني ان المستدل للتخصيص مطلقاً مراده رفع السلب الكلي ومراد المستدل للنسخ
مطلقاً رفع الايجاب الكلي فيرجع المراد الى التفصيل وبعضده انا نتزله هذا القسم الثاني فتم جداً
وبالجملة فان التفصيل الذي ذكرناه في القسم الثاني فات في هذا القسم بل في القسم الرابع الا انه لا اصل له
لها فلا وجه لظاهر الاطلاق المطلقين الحكم بالتخصيص او النسخ كما هو الشايع في الكتب الاصولية
وبما ذكرنا يقيد الاطلاق بعض عبارتنا في مقام الاستدلال وجه الاطلاق هو التمام ثم مع
القدوم **قوله** لنا انهما دليلان اه ذكره في شرح منية وبسط الاختلاف فيه في المبادي وبه زاد وشرحهما
استدل على المدعى بان الخاص اقوى دلالة فاذا تعارض الاحتمال فيجب العمل به حذراً من تقديم
ترجيح المرجوح على الراجح واستدل العضدي بانه لو لم يخصص لبطل القاطع بالمحتمل بيانه الملازم

ان دلالة الخاص على مدلوله قطعية ودلالة العام على العموم محتملة لجواز ان يراد به الخاص فلو لم يخصص
العام المتاخر بل ابطلنا به الخاص فقد ابطلنا القاطع بالمحتمل واما بطلان اللازم فالعقل يقتضي قضاء
اوليا وقد نقل استدلال العضدي بعينه عن المصنف في الحاشية وقال فيها وانما عدلنا عنه في
الاصل بعينه في المتن لانه لا يتم الا في بعض صور المعارضة وهو المعارضة ما يكون الخاص فيه خالياً
عن جهة العموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان فيه عموم من جهة لم يلزم كونه قطعياً وأورد عليه المحقق الخلخالي
بانه ان اراد ان بينهما عموماً وخصوصاً من وجه فليس من محل النزاع وان اراد ان بينهما عموماً وخصوصاً
مطلقاً فدلالة الخاص على فرده ما قطعي والعمل بالعام ابطال ورده المدقق المحشي بان كلام المصنف صريح
في ارادة الشق الاول فما اورد عليه المذكور يتجه ان الشق الاول داخل في محل النزاع فاخراجه عنه غير
صحيح سيما في مقابلة تصريح المص بالدخول انتهى كلامه وفيه انه لا ظهور لكلام المصنف في اختيار الشق
الاول ودخوله في محل النزاع فكيف بالتصريح فيتشبث على السيد الخلخالي توجيه مراد المصنف بما ذكر
لوجه العدول عن استدلال العضدي انه انما يتم لو كان الخاص خالياً عن جهة العموم بان كان
خاصاً حقيقياً نحو اكرم العلماء ولا تكرم زيداً واما لو كان خاصاً اضافياً كاكرم العلماء ولا تكرم
العلماء الطوال فلا يتم لانتفاء القطعية في الخاص وان هذا مما فهمه المدقق المحشي مدعياً ان
كلام المصنف صريح فيه وبالجملة فلو سلم ظهور كلام المصنف فيما ذكره المحقق لوجب صرفه عنه
الى ما ذكرنا اجلالاً لشان المصنف من القول بدخول العموم من وجه في محل النزاع فانه بعيد
من وجوه كما مر بيانه في عنوان المسئلة نعم يرد على العضدي وعلى المصنف ما مر من ان دعوى قطعية
الدلالة في الخاص الحقيقي مع تطرق احتمال المجاز فيه وانه لم يكن من نوع التخصيص ممنوع اللهم الا
ان يكون مرادهم من القطعية قوة الدلالة فيتم الاستدلال بالنسبة الى الخاص بكلا قسميه ومآله
الى ما ذكرنا من ان التخصيص شايع وامثاله واشتهر وان هذا التوجيه لا يلائمه كلام
العضدي بل لا يبعد ظهوره فيه بقرينة ذكره الاحتمال في دلالة العام في مقابلة قطعية دلالة
الخاص فظهر ان ما ذكره المصنف من الوجه للعدول عن استدلال العضدي على نحو ما بيناه مراده فان
تفصيله بين الخاص وقبوله تمامية الاستدلال في الخاص الحقيقي دون الاضافي ظاهر بل صريح في انه حمل
القطع الذي ادعاه العضدي في الخاص على معناه المتبادر وعلى هذا فلا ينفعهم ما ذكرناه من التوجيه

كلام مع المدقق المحشي

كلام مع السيد الخليفة وصاحب الفوائد

وهو ان يكون مرادهم من القطعية قوة الدلالة ولكنه لا ينافي للعقلية واما ما ذكره السيد الخليفة
في آخر كلامه تفريع للعقلية ورد على المصنف من ان دلالة الخاص على فرده ما قطعي والعمل بالعام ابطله
وتبعه بعض الفضلاء المعاصرين تمسكا بان المراد بالقطعية قطعية الارادة فرده ما سنه بعد من ان
المراد هو المدلول الحقيقي فكلام شعرهما قلنا ان كلام السيد خال عما ذكره من القيد بقوله بعد من
لدو ثانيا ان هذا الفرق مخرج في العام ايضا وثالثا ان الفرق من المرجحات الخارجية فيخرج من المسئلة
من محل النزاع ورابعا ان ادعاء عدم التشكيك وان لم يكن له مستند في العام ايضا يجري ودعوى المستند
الخارجي فكذلك ودعوى المستند الذي يخفى بمقتضى الوضع ودعوى القطعية في الخاص غلط لان العام
فان الخاص فان لم يحتمل المجاز التخصيصي لكن باب المجاز الغير التخصيصي اوجه يرده وهو يرد النقيضة
مثلا بالنسبة اليه مفتوح كما مر اليه الاشارة فقد ظهر بما ذكرنا ضعف كلام المتبوع والتابع
فتم ثم ان ظاهر كلام المصنف يقتضي ان حمل العام على الخاص لاجل انه جمع بين الدليلين وهو اولى بالترجيح
وفيه ما عرفت سابقا من ان الجمع من حيث هو جمع لم يرد دليلا عقليا ولو سلم فيمكن الجمع بارتكاب
التجوز في الخاص وابقاء العام على حقيقته فالصواب في الاستدلال ما مر من ان ابطال الدلالة تعارضا
يجب البناء على التخصيص لرجحانه عليه **قوله** هو مختصه ذي تلك الحد ويرى انه يجب ان دفع
دلالة العام على بعض جزئياته وجعله مجازا في الباقي بناء على العمل بالخاص سهل عند الغاء
الخاص على التقدير الاول وهو ورود العام قبل حضور العمل بالخاص المتقدم ونتحذر على التقدير
الثاني على العمل بالعام بالتمام **قوله** يرد ما يرد انه والقائل هو العلامة في النهاية بان قوى التخصيص
بكون الخاص اقوى دلالة حاصله منع قول المستدل وهو هين عند ذلك الحد ويرى
بادعاء التساوي بين التخصيص ونسخ الخاص فيصور ورود العام بعد العمل بالخاص نظرا الى ان
تخصيصا ايضا غاية الامر انه فرد تخصيص في زمان الخاص وذلك تخصيص في افراد العام واهونية
الثاني من الاول كما هو يدعي المستدل لمخرج المنع ومحصوله منع اصل الاستدلال الذي ذكره
المصنف فانه مردد بين الاحتمالات الثلثة الاول هو العمل بالخاص المتقدم وهذا لا يقتضي الا
التخصيص في العام والثاني هو العمل بالعام بالتمام يعني في جميع موارده وهذا يحتمل الى التعيين
الى الغاء الخاص راسا لانه ورد العام قبل حضور وقت العمل به الى متجرا انه ورد بعد و

والاحتمال

والاحتمال الاول بالنسبة الى بعضهن الاحتمالين اسهل فكان اولى بالترجيح عند العقل فالاستدلال لا يتم
الا بنافية تلك الاحتمالات وبتعين احدها فمنع العلامة توجيه الاحتمال الثالث بالنسبة الى الاول
مدعيا تساويهما على تقدير ورود العام بعد حصول العمل بالخاص لان يمكنا نصا وبان مع
مقتضى ذلك التوقف لا الترجيح كما صنع ارباب هذا الاستدلال وهذا الاستدلال وان كان مشروا ما
الاشكال كما عرفته في سالف المقال لكن الجواب عما اورد عليه العلامة من الاشكال بما ذكره المصنف
من الفضال واضح المقال حاصله ان النسخ وان كان نوعا من مطلق التخصيص الا انه يرجح المصنف الى
التخصيص الخاص المعروف وهو التخصيص في اعيان العام اذ الغلبة والشيوع لهذا دون ذلك كما يظهر بالاستقراء
ويشهد له المثل السائر بين العلماء فعند التعارض بينهما وجب الاخذ بالراجح وعدم اشتراكهما في مطلق
التخصيص لا يقتضي المساواة كما لا يقتضي ذلك اشتراكهما مع الاستخدام في مطلق المجاز فلا وجه للتوقف
للمساواة بينهما فيما يقتضي وقد طال ... تناقض في كلامه هنا وكلامه هناك ثم لا يخفى عليك ان الترديد
الذي ذكره المصنف على تقدير العمل بالعام ات على تقدير العمل بالخاص ولم يتعرض له المصنف اما لظهوره
العبارة من سياق الكلام اذ الظاهر من قوله فانه يقتضي اه الا الاقتصار على كل من شقي الترديد في المقدمة
على تقدير العمل بالعام او لعدم تفاوت كون الخاص مخصصا على كل من الشقين كما هو الظاهر فتم **قوله**
حجة القول بالنسخ وجهان اه بل وجوه خمسة مذكورة في النهاية ذكر المصنف منها اثنين ونحن نذكر
الكل فنقول منها ما روي عن ابن عباس انه قال كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث والعام المتأخر
احدث وكلما كان كذلك يجب الاخذ به دليل كلية الكبرى هو المروي عنه فالعام المتأخر يجب الاخذ به فيكون
ناسخا للخاص المتقدم وفيه اولا انه مقطوع اذ لم يسنده ابن عباس الى المعصوم فلا يكون حجة وثانيا
بعد تسليم الحجية منع كلية الكبرى بل اللازم حمل الاحدث على الخاص المتأخر جمعا بينه وبين ما مر من
الدليل لابتناء العام المتأخر على الخاص المتقدم كما نبه عليه في النهاية والمنية وثالثا منعها ايضا لعدم
دلالة المروي عليها لتوقفه اى على كونه الاحدث المفرد المحلى باللام في العموم وهو غير معلوم
والمتوقف على امر غير معلوم ومنها ما ذكره في النهاية والمنية ايضا حاصله ان العام مناف للخاص
متأخر عنه وما كان كذلك يجب كونه ناسخا كما لو كان الخاص هو المتأخر وفيه منع الكبرى لكونها
مصادرة واما القياس بصورة تأخر الخاص فمنهدم الاساس لانه قياس مع الفارق اولا ان

وثا

غير معلوم

المقيس عليه اقوى والتخصيص يرده مخرج الا العام عليه كما مر وثانيا ان نسخ العام بالخاص المتاخر لا يرفع
حكم العام راسا بل يبقى معمولا به في غير مورد الخاص بخلاف العكس فانه يوجب ابطال الخاص راسا فلا يقاس
بطل لثبوت الفرق بما مر واما جواب العلامة عضد فيه بقوله التخصيص اولى من النسخ يعني ان تقديم
الخاص المتاخر عن العام المتقدم تخصيص وعكسه نسخ والتخصيص اولى من النسخ فيضعف ان كلامه فيما ينسخ
ان مورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام الا ان يكون الخاص ناسخا اولى بعدم استلزامه
لابطال العام راسا كما مر فتدبر منها ان الخاص المنع من الكلية المستفادة من كلامه بل كون العام الناسخ
ناسخا مشروط بوروده بعد حضور العمل بالخاص وعدم جواز تخصيص العام بمرجح والشرط مفقود
في موضع البحث وثانيا انه مصادرة وثالثا انه مقلوب عليه ثم قوله وهذا اقتصاره اي
قول القايل لا تقتلوا المشركين انتصارا لقول القايل لا تقتل زيدا ولا عمرو الى اخر الافراد واجمال
لهذا القول المطول ومشابه هذا القول المفصل حاصل الاستدلال على ما فهم المصنف وغيره ان
القولين المذكورين متساويان وكلما كان كذلك لا يجوز اختلافهما حكما وحاصل جواب المصنف
وغيره منع الصغرى بان التخصيص في المقيس عليه يمنع التخصيص لما فيه من المناقضة بخلاف المقيس فانه
الافراد فيه مذكورة اجمالا فالتخصيص فيه ممكن اجماعا كما في المستثنى والنسخ ايضا ممكن فالتخصيص اولى
لعلة وفيه نظر لان العلة المذكورة في الجواب لامتناع التخصيص في المقيس عليه متحققة في المقيس ايضا كما هو
ظ ولذا تعرضوا لدفع التناقض في الاستثناء في المقيس بما مر في كلام المصنف ايضا من الوجوه وما تبع
من ان التناقض في المقيس عليه صريح واقع لا يمكن دفعه بخلاف المقيس فانه ظاهري يمكن الدفع
بما مر من الوجوه فاسد لامكان دفعه في المقيس عليه ايضا بان يحمل لا تقتل زيدا على النهي للتنزيه
او يحوز للاعما يؤول الى معنى بلا ايثم المعنى الحقيقي لقوله لا تقتل زيدا وغاية الامر انه خلاف الظاهر
وهو مشترك فيهما فانه ان امتنع امتنع فيهما وان جاز جاز فيهما فالصواب في الجواب ان لا بعد تسليم
الصغرى منع الكبرى بمنع حجية القياس في المساوات لو لم يكن له معارض فكيف اذا كان له ذلك كما في موضع
النزاع وثانيا ان المستدل لم يدع المساوات بل ادعا اشتماله وتضمنه ان صورة الاجمال بمثابة
صورة التفصيل في قوتها وكلما كان كذلك لا يجوز اختلافهما حكما وفيه منع الكبرى اذ كون الشيء
في قوة الشيء لا يوجب عدم جواز اختلافهما في الحكم فان الفرق بين الشيء الفعلي والشيء القوي امر جلي

ومنها ان الخاص المتقدم يمكن نسخه
والعام يمكن ان يخصص فكان نسخا
تخصيصا اولى منه ع

كان

كان تحقيقه في بحث الاشتراك اللفظي وثالثا انه لو تم ما ذكره المستدل لزم عليه الحكم بالنسخ على الوجه
الكلي المستلزم لامتناع التخصيص حتى في المقيس وهو من المفاسد التي يجب عنها غمض ويحتاج الى
الاشارة من ان التخصيص في صورة الاجمال ممكن اجماعا كما ان النسخ ايضا ممكن والترجيح للاول لغلبته وعموم
ولو رام الخصم ان الاصل فيما دار الامر بين التخصيص والنسخ هو الثاني ففيه ان هذا الاصل اما من الاصول
التعبدية او الاجتهادية والاول لم يعتقد دليل عليه وكذا الثاني فان التخصيص اصل من الاصول الاجتهادية
بالنسبة الى النسخ وسياتي له الكلام مزيد البيان في القسم الرابع بعون الله سبحانه خامسا انه يمكن قلب
استدلال المستدل عليه من باب الالزام بعد تسليم الصغرى والكبرى بان يقال ان التخصيص يجوز
في المقيس اجماعا كما مر فيكون جايزا في المقيس عليه لعدم جواز اختلاف الحكم في المتساويين فما هو
الجواب عنه هنا فهو الجواب عن اصل الاستدلال ثم قوله ولان النسخ رفع اه يعني ان النسخ رفع
الحكم بعد ثبوته واستقراره والتخصيص دافع له قبل ذلك ولا ريب ان الدفع قبل الاستقرار اهون من الرفع
بعده ويؤيد ذلك ما اشتهر في اصطلاح الواقعة انما هو قبل الوقوع وهذا امر لا ينكر الا من كان
حفظ الصحة اهون من رفع المرض وان ذلك اليه اقوى من غيره واعترض عليه بان النسخ ليس فيه
رفع لان الحكم اما مقيد بغاية او مؤبد وعدم الرفع في الاول ظ اذ النسخ اما بعد مضي الغاية
فلا يضم الى حكم كذا ثم بقي لا نضم لوجوب كذا او قبل مضيها وعدم الرفع في الثاني ظ اذ لا يتناول
ورود العموم الحاكم كذا بعدم كذا والثاني كالاول في عدم الجواز للزوم البدا والتناقض
ورد باختيار قسم ثالث وهو جعل التابيد قيدا لموضوع الحكم وموضوع الرابطة مطلق لا
مقيد مؤبد ولا مقيد بغاية مثلا قوله صم رمضان ابدا فابدا قيد لرمضان لا لصم فيكون المعنى
ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة وليس الوجوب مقيدا بالاستمرار الى
الابد فح رفع وجوب الصوم بمعنى عدم استمراره لا يكون مناقضا ولا يلزم منه البدا ومثل
ذلك هو التخصيص الموضوعي الحكمي وفيه شيء عرضي فتنبه والحق في الجواب ما مر هنا ان معنى اهونية
التخصيص هو شيوعه وغلبته او انه موافق للاصل لانه يستلزم اختلاف النسخ في الامرين فانا نعافها
وجب الاخذ بالاعم الاغلب الموافق للاصل وهو هنا التخصيص والا فهناك يصير الاهونية لاحق
الثالث لا الاول فلا يرجع الى الجواب الاول ثم قوله اذ لا يمتنع ان يرجح اه هذا التعليل عليل

اولا عدم اطلاعه على دليل المسئلة لانه ادعى الاستبعاد المغايرة للامتناع المقتضى لندرته وقوعه
وثانيا ان الاحالة الى المجهول مقصوده بان يقول انه استبعاد محض مندفع بانه يتقدم ذاته الاولى ثالثا
انه دفع الاستبعاد الذي سلم انه لا يجوز ان يدفع ما سلمه وطابقا له التناسب ان يرد في الاستدلال
بانه ان اراد منه الاستبعاد الامتناع امتنع المقتضى لندرته وقوعه ثم يجاب على التقديرين كما
هو حاصل ما ذكره الشارح للبيان بقوله انه استبعاد وكيف كان ما الجواب عن الاستدلال الا بالوقوع
كما هو شأن المنع والوقوع دليل الجواز وثانيا بما انه على المعترض في علم الادب فان تقدم الحروف
البيانية على المبين غير عزيز في كلام العرب والوقوع دليل الجواز وثانيا بما تشبث به المعترض بقوله
انه يتقدم ذاته وتأخر وصف كونه بيانا توضيح البيان ان البيان لما كان بوصف البيانية التي
فلا يتقدمه عليه وضعا من حيث الذات وبعبارة اخرى ان المبين اسم فاعل بالفعل تقدمه
على المبين اسم مفعول شيء لاستحالة ان يرد كلام يبين حال الذي بعده وكلاما لم يرد ولم يذكر
بعد لاستحالة الكشف بالبيان لكلام معدوم في الان عند الاذهان وجه الاستحالة انه لم يوجد
الموصوف بدونه الموقوف عليه وتقدم الشيء على نفسه واما تقدم ذات المبين على المبين بالفتح
وتأخر وصف بانه تبيين عنه او مقارنته لو بعده فلا وكيف كان فيها البيان ان البيان لما كان
موصوف بالبيانية متأخرا المبين لما يحتاج الى البيان ان وصف البيانية يجب ان يتوقف على تقدم
ظهور ضعفه الاحاد بعض الابعاد من ان الاصوليين يقول بيد قوله وتأخر وصف كونه بيانا
او مقارنة وصف كونه بيانا لا انه تقارن العام لا متأخرا عنه وجه الظهور انه الخصم استبعد التقدم
والانتم على المجيب دفعه وهو يحصل باثبات جواز التأخر ايضا كما اختيره وقد عرفت توضيحه انفا
فلا اد بالتأخر في الجواب مقابل التقدم فيعم الاقتران ايضا نعم لو كان مذهب الخصم وجوب الاقتران
كان لما ذكره وجه نعم ثالثا ان الاستبعاد المذكور منقوض بما اذا تقدم الخاص وورد العام
ثم حضر وقت العمل به فيكون الخاص بيانا ومخصصا فقد انتقض من جملة ما ذكرنا عدم الامتناع
ان اراده من الاستبعاد والا اراد منه فعنوه بان يقول ان الاستبعاد انما نشأ من كثرة تأخر
البيان عن ذي البيان وغلبته لان امتناعه عقلا فغير وشيء مما ذكرت وقد تقرر ان الكثرة
والغلبة توجب ترجيح احد المحتملين على الاخر الخالي عنها فغيره انه لو سلم ذلك فهو معارض بما

هو اقوى

هو اقوى منها من كثرة التخصيص وغلبته كما مر اليه الاشارة قوله فاعلم ان التحقيق اه المشار اليه بقوله هنا هو
القسم الثالث الذي الكلام فيه وحينئذ ما علله المحقق معمول للنسخ والتخصيص بانه دائر بين وكان ينبغي
النسخ في نفي التعليل وعدم الاجازة المستفاد من قوله لا يجوز فمقتضى التعليل المذكور من حيث المفهوم
كون مذهب الشيخ في صورة تأخر الخاص هو النسخ مطلقا سواء ورد الخاص المتأخر قبل حضور وقت العمل
بالعام ام بعده كما هو ظ توجيه المصنف بقوله وكانه يريد الى قوله والا فلا معنى لجعل صورة التقديم
من تأخر البيان يعني ان الكلام هنا في كون الخاص المتقدم مخصصا للعام المتأخر او ناسخا له وذكر التعليل
المذكور كون الخاص المبين هنا متأخر وهو هنا خلاف الواقع فلو لم يكن مراد المعلل تحقق ما ذكرنا من
التوجيه لزم عليه خلاف الواقع ان علم الى قوله انه لا يجوز تقديم البيان كما هو مذهب المستدل
حاصل توجيه المصنف انه اراد بتأخر البيان وجوب الاقتران المنافي للتقديم والتأخير فيرتبط التعليل
بفرض المسئلة ثم وحاصل الجواب المصنف المنع من عدم جواز تأخر البيان عن وقت الخطاب وثانيه
المنع من تأخر البيان على تقدير سبق الخاص كما مر توضيحه فمن الجواب اشارة الى رد ما نفاه المعلل
من وجوب الاقتران من التقديم والتأخير كما زعمه المعلل قوله وان جهل التاريخ اه اي تاريخ كل
كل من الخاص والعام ان تأخر احدهما قوله وعندنا اه خلافا لابي حنيفة والقاضي وامام الحرمين
وابن ابان والكرخي وابي عبد الله البصري فانهم ذهبوا الى التوقف في مورد التعارض من العام حتى يظهر حكمه
اما بان يعلم التاريخ او يتبين ما يترجح به احدهما وحكى هذا عن ابن زهرة والمص سيذكر مقالة
السيد قوله وقد بينا ان الحكم في الجميع اه اي في جميع الاقسام الثلاثة السابقة وهي اقتران الخاص
بالعام وتقدمه عليه وتأخره عنه وقد عرفت ان الخاص فيها يقدم على العام اما لكونه مخصصا
او لكونه ناسخا ان ورد بعد حضور وقت العمل بالعام كما مر فيها تمام الكلام وهذا القسم لا يخرج
في الواقع عن احد تلك الاقسام فهو ملحق به في الاحكام اجماعا كما هو ظ قوله عندنا ومذهب فقال
وحققها والامصار في هذه الاعصار يحتجون باعم الخبرين باخصهما مع فقدهم علمهم بالتاريخ
انتهى وفي المنتهى صرح بالاجماع فقد ما ذكره المص دليلان الاول الاجماع والثاني قوله لانه
قال حاصله ان هذا القسم قسم من الاقسام الثلاثة السابقة وهي حكمها التخصيص اما الكبرى
فقد عرفت فيها الحال من سالف المقال واما الصغرى فالحال فيها ما ذكره المص عنه

من المفصّل واضح المقال فنقول كما دلّنا اما ان يكون مقارنا او متأخرا او متقدما وعلى التقديرات
الثلث وجب بناء العام عليه لما قلناه وكذا في صورة الجهالة لانه لا يعدو احد الاقسام وقد جعل هذا
القسم في المرتبة الرابعة هو ما ذكروه ان معرفة حكمه مترتبة على معرفة احكام الاقسام السابقة لانه لا يعدو
واحدها وكيف كان فقد ذكر جمع من الاعيان في الميدان دليلا آخر منها ما في العدة من اصالة
الاقتران فانهما حادثان والاصل في الحوادث المتحقق عدم تأخر احدهما عن الآخر وبعبارة اخرى
انهما حادثان واقعان مشكوكا المبدأ وكلما كان كذلك فالاصل فيه التقارن المقتضي للاقتران
حذرا من لزوم الترجيح بلا مرجح وهذا الدليل لا يجري في القسم الثاني وهو الجهل بتاريخ احدهما
فقط بل الحكم حكم القسم الثاني والثالث لتأخره عن صاحب المعلوم التاريخ بحكم الاصل فلا يخرج
عن احدهما فله حكمه ولعلهم لذا لم يجعلوا القسم الرابع قسيما حتى صارت الاقسام خمسة فتأمل و
منها انه لولا الحكم بالتخصيص لزم احد الامور اما التوقف في الحكم بالنسخ او العمل بهما معا او بالعام
فقط او بالخاص فقط فعلى الاول يلزم الغاء اكثر كلام الحكيم كما نبه عليه الشيخ بل الخروج عن الدين لان
كثيرا من الاحكام يستفاد من الخاص والعام مع الجهل بتاريخهما غالبا بل كليا كما سياتي بيانه في ذيل
قول المصنف وينبغي ان يعلم ان اثر هذا الاشكال الخ وعلى الثاني يلزم امران احدهما كثرة النسخ
والثاني الترجيح بلا مرجح بل ترجيح المرجوح على الراجح كما مر والامران باطلان اما الثاني فغني عن البيان وهو واضح
واما الاول لزوم كثرة النسخ فلكونه خلاف الواقع وعلى الثالث يلزم الجمع بين النقيضين وعلى
الرابع ان كان المعمول به العام دون الخاص لطلا والا فان كان الثاني لزم الترجيح بلا مرجح بل ترجيح
المرجوح على الراجح لما مر مرارا من ان الخاص اقوى من العام وان كان الاول فلا بد من بيانه مع ان المفروض
عدمه فانحصر الامر في الحكم بالتخصيص وهو المطلوب ومنها الشهرة العظيمة المحكية بل المحققة فاذا انضمت
هذا الى ما مر صارت الوجوه الدالة على المختار خمسة قوله وح آه اي حين كون الخاص المتاخر
مخصصا ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام وناسخا ان ورد بعده وعلى التقديرين فاما
ان يكونا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا او العكس فهذه احتمالات اربعة
وبضرب الاحتمالين الاولين فيها تصير ثمانية والخارجة اربعة منها تخصيص وهو ما اذا ورد الخاص قبل
حضور وقت العمل بالعام سواء كانا قطعيين ام ظنيين ام العام ظنيا والخاص قطعيا ام العكس

ولا اشكال

ولا اشكال في كون الخاص مخصصا في هذه الاقسام الاربعة الا في صورة العكس لتوهم عدم جواز تخصيص
القطعي بالظني وقد عرفت في سالف المقال دفع هذا التوهم والاشكال وفي ثلثة منها ناسخ
وهي الاحتمالات الثلث الاول مع ورود الخاص بعده وفي واحدة منها ناسخ مردود وهي الا
الاخير مع ورود بعده اذ لا يجوز نسخ القطعي بالظني فقد تردد الخاص في نفس الامر مع الجهل بالتاريخ
بين احتمالات ثلثة ان يكون مخصصا او ناسخا مقبولا او ناسخا مردودا فكيف يقدم على الكل
مسلم والحال هذه هذا توضيح قوله وما قيل آه والقايل هو العلامة في النهاية مع دعواه الاجماع بعد
هذا الاشكال على العمل بالخاص وهو المنقول من كلام المصنف وغيره كما مر ولا ينافيه وجود المخالف كما
مر اليه الاشارة وانت خبير بان هذا الاشكال ليس مما يعتقده العلامة لما عرفت من دعواه الاجماع الا
في بيته وعايب على بناء العام على الخاص في هذا القسم كالاقسام الثلثة ولعله انما ذكره هذا الاشكال
في بيته اما نظرا الى الخلاف في القول بتقديم الخاص على العام في هذا القسم او لاجل تشحيذ الاذهان
وتدريب الفكرة الجولان وح فلا باس بان نزيد في ذلك لنزيد التدريب والتشحيذ الزيادة فن
نقول ان الصور المتعلقة في المسئلة عشرون لان العام والخاص اما متقارنان في نفس الامر او
مترتبان والثاني قسمان وفيه اربع احتمالات لان المتأخر اما كان عاما او خاصا اما ورد قبل حضور وقت
العمل بالمتقدم او بعده فهذه اربع احتمالات مضافة الى صورة الاقتران فالاحتمالات خمسة
وعلى التقادير فالعام والخاص باعتبار قطعيتهما او ظنيتهما او التلفيق اربع احتمالات فبضرب
الاربعة في الخمسة حصل عشرون احتمالا وفي الاثنا عشر منها تخصيص وهي الاربعة الاقترانية و
الاربعة الحاصلة بتقدير ورود المتأخر قبل حضور العمل بالعام المتقدم والاربعة الحاصلة بعكس
ذلك بان كان المتقدم هو العام وورد الخاص قبل حضور العمل به فهذه تمام الاثنى عشر وفي ثمانية من
العشرين ناسخ مقبول وفي الاثنين منها ناسخ مردود كما هو ظ بالتامل فتم ولنا ان نزيد على
ذلك بان نقول ان العام والخاص اما كلاهما من الكتاب او السنة او العام من الاول والآخر
من الثاني او العكس فاذا ضربت هذه الاربعة في العشرين السابق صار الحاصل ثمانين فتم قوله
واحتمال التخصيص مطلق مع جهل الحال اه يعني ان احتماله مطلق غير مشروط بعد ورود الخاص قبل حضور
العمل بالعام فمع جهل الحال اي حال الخاص بانه ورد قبل حضور وقت العمل بالعام او بعده لكل

حصول شرط النسخ وهو ورود الخاص بعده والاصل يقتضي عدم حصوله وما يتوهم ان هذا
معارض بالمثل اذ التخصيص ايضا مشروط في هذا الامر بورود الخاص قبل حضور وقت العمل فمع
جهل الحال لا يعلم حصول الشرط فيتمسك في نفيه بالاصل وبانتفائه ينتفي المشروط اعني التخصيص
مدفوع بما قدمناه سابقا من رجحان التخصيص على النسخ بالشيوع والغلبة لان بذلك يرجح احد المحتملين
فاذا تردد الامر بين التخصيص والنسخ يترجح في النظر تقديم التخصيص على بعيد ان الظاهر ورود الخاص
قبل حضور وقت العمل بالعام فيكون التخصيص ثابتا الحاقا للشيء بالاعم الاغلب والحاصل انا نسلم
المعارضة التي ذكرها المعترض لكن نقول ان كون التخصيص مشروطا كالنسخ لا ينافي رجحانه عليه
وكونه اصلا بالنسبة اليه لغلبته وكثرته وندرته وشذوذه كما في الحقيقة والمجاز والطهارة
والنجاسة والصحة والفساد على مذهبي الصحيحي والاعمي وبعبارة اخرى ان شرط التخصيص
عدم العلم بالمانع وهو ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كما ان شرط الحقيقة عدم
العلم بقرينة المجاز وشرط النسخ هو العلم بورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كما ان
شرط المجاز هو العلم بوجود قرينة ولا اشتراط في التخصيص بالمعنى المزبور لا ينافي كونه اصلا بالنسبة
الى النسخ كالحقيقة بالنسبة الى المجاز وتحقق شرط التخصيص كعدم تحقق شرط النسخ في صورة الجهل بالتاريخ
ظاهر كالجهل فلو كان نحو باشتراكهما في الاشتراط موجبا التساوي الموجب للتوقف لكان ذلك ايضا
في الحقيقة والمجاز بان يقال ان الحمل على الحقيقة مشروط بفقد القرينة المجازية كما ان المجاز مشروط
بوجودها هذا لكن ظاهر جواب المص بقوله الا ان نقول سيما الحصر المستفاد من قوله فلا اشتراط انما
هو ان منع قول المعترض ان احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام
بان الشرط انما هو للنسخ دون التخصيص بل هو كالاصل الواجب المصير اليه عند التردد بينه
وبين النسخ الا اذا امتنع التخصيص كما يجب المصير الى اصل الحقيقة الا اذا قامت قرينة صارفة
عنه فسبيل التعارض هنا سبيل التعارض بين الحقيقة والمجاز ومن البين ان تبع جهل ما
بالخاص بانه ورد قبل حضور وقت العمل او بعده لا يمنع حصول المانع من التخصيص بل يجب المصير
اليه لانه مطلق غير مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وفيه نظر اذ انكار اصل
الاشتراط في التخصيص كما هو ظاهر جوابه ليس مما ينبغي ولعله لذا اورد عليه السيد الخليفه بان الا

في التخصيص

في التخصيص بل مشروط بعدم حضور وقت العمل ولا يصح ما قال لان الاصل عدمه اذ الاصل تاخر الحادث
وهو يقتضي ورود الخاص بعد حضور الوقت العمل بالعام لا قبله انتهى وكيف كان فبطلان السابق
عجبا لان الاول اذ ما ذكره من اصالة تاخر الحادث المقتضي لورود الخاص بعد الحضور معارض
اذ حضور وقت العمل بالعام ايضا حادث كالخاص فالاصل فيه التاخر ايضا فما يقتضيه اصلان
في الميدان هو الاقتران المقتضي للتخصيص والثاني ان الامر في الايراد حيث انكر الاطلاق
في التخصيص راسا وجعله في الاشتراط مثل النسخ كما ان المص فرق في ظاهر جوابه حيث انكر الاشتراط
في التخصيص راسا وجعله مقابلا للنسخ والصواب في الجواب اختيار الاقتصار وهو ما ذكرنا من
ان القول بالاشتراط في التخصيص ايضا لا ينافي كونه اصلا بالنسبة الى النسخ ولعل هذا هو مراد
المص وانه لم يعبر به لكلامه الا ان اشار به اليه وكيف كان فعبارة شيخنا البهائي في زبدته جيدة فقال
في مقام الجواب عن المعارضة المزبورة واحتمال النسخ معلق على ما الاصل عدمه فلا يصلح للمعارضة
ووجه الجودة الظاهرة انطباقها على ما حققناه ثم قوله ولئن سلمنا تساويهما الاحتمالين اه
اي ولئن سلمنا تساويهما احتمال التخصيص واحتمال النسخ بان يكون التخصيص ايضا مشروطا كالنسخ
بمعنى انا لو اغمضنا عن كون التخصيص المشروط كالاصل الواجب المصير اليه الا على فرض احتمال النسخ قلنا
بانهما في مرتبة سواء فالاشكال المزبور يختص بصورة واحدة من تلك الصور المذكورة في كلام
وهو العلاقة وهي ما اذا كان العام ظنيا والخاص قطعيا فلا وجه للاشكال فيها كما ذكره المص
هذا لكن قد عرفت مما حررنا سابقا ان مراد العلامة من ذكر هذا الاشكال انما هو تشحيذ اذهان
الوحاد لا انه من معتقداته وان نظره في اطلاق القول بتقديم الخاص بل لا بد من التفصيل
كما فصل فيه بل ربما يرجح تفصيل المص فلا وجه لقوله الا في ولعل هذا المعنى هو مقصود القائل
وان قصرت العبارة عن تاديته الا ان سوق كلامه يأباه هذا مع ان قوله بل يستثنى هذه الصورة
من البين اه غير ظاهر الوجه اذ الاستثناء لعدم التميز لا ينفع في مقام الفقاهة كالشبهة المحصورة
اللهم الا ان يكون مراده من الاستثناء في مقام الاجتهاد لا في مقام الفقاهة كما في اللفظ المستعمل
في معنيين المتساويين نسبته اليهما على الحقيقة حيث يقول بكونه من باب الحقيقة والمجاز اجتهادا
وان كان حكمه في مقام الفقاهة التوقف وعلى هذا فقوله بل يستثنى اه وجيه الا ان سوق كلامه
يأباه هذا وانه في المقام فافهم ثم انا اطلعنا على العلامة حول ما ذكرنا تمام قوله واحتمال النسخ

انما يتصور في النبوي مما له امد في الاخبار النبوية وبعد الحضور لعدم ورود المنسوخ في كلام
الائمة ولا النسخ من حيث انه ناسخ بل لو ورد منهم شئ منها فانما هو على سبيل الحكاية وبيان
ما وقع في زمان الرسالة كما سبق اليه الاشارة قوله في القسم السابق اه اى في القسم الذى
سبق على القسم الرابع وهو القسم الثالث الذى تقدم فيه الخاص على العام قوله ووجهه اه اى وجه
التوقف بعد ملاحظة البناء على مذهب من يقول بالنسخ في القسم الثالث كالشيخ والسيد
ظ لدوران الخاص حين الجهل بالتاريخ بين ان يكون مخصصا لاحتمال اقترانه بالعام وتعقبه
عنه وبين ان يكون ناسخا لاحتمال تأخره عنه ولا ترجيح لاحد الاحتمالين على الاخر فيتوقف ويرجع
في الاخذ باحدهما الى الدليل والجواب ظاهر مما ذكرنا ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره المص كغيره
من حصر الاشكال في الاخبار ونفيه عن عموم الايات الكتابية لانضباط تاريخها مستفيضا
بل حكاه عن المرتضى جمع المرتضى لحمل اطرافه الجهل بالتاريخ منها ايضا اما لفقدان النقل براسه
او وجدانه مع التعارض والاختلاف او لعدم الاعتماد عليه وان لم يكن له معارض فتدبر قوله
المطلق هو ما دل اه اعلم ان الكلام في المطلق والمقيد في عدة من المقام الاول في بيان الماهية
والثاني في الاقسام من حيث اتحاد الموجب واختلافه والثالث في الاحكام والرابع في الثمرة
وقد اشار المص الى الاول بقوله اذا عرفت اه وقد والى الاول بقوله والمطلق هو ما دل اه
وستقف على تحقيق ذلك كله في تضاعيف الكلام بعون الله العلام فنقول ان المص كالحاجبي وبعض
والفاضل البهائي والتوني والتفتازاني والاكثر بل الاكثر كما قيل عرفه بانه ما دل على شايع
في جنسه ومحصله انه لفظ دال على فرد شايع محتمل الصدق على افراد كثيرة مندرجة تحت جنس
ذلك الفرد الذى هو مفهوم كلى صادق عليه وعلى غيره من الافراد فالمراد بالشايع هو الفرد
المنتشر وبما مر شرائه هو جنس ذلك الفرد والضمير في جنسه وكونه للشايع وسيأتى وجه تقييد
الشايع بكونه حصة وكيف كان فخرج بالدال ما لم يدل او بقيد شايع في جنسه الجزئي الحقيقي
والعام الاصولي والمعهود الخارجي ودخل فيه المعهود الذهني والنكرة المنتشرة وعرفه
في الاحكام بانه عبارة عن النكرة في سياق الاثبات فيكون اخص من تعريف الاكثر وظ بروز
ب ود ج والدارى ان المطلق هو اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هى هى فهو مرادف
للعام المنطقى المراد به الماهية من حيث هى هى وهو المحكى عن الشهيد ايضا في التمهيد فقال بعد

الكلام في مباحث المطلق والمقيد من الاحكام

اختيار

اختيار المراد فيه الفرق بين العام الاصولى والمطلق مع اشتراكهما في الحكم ان العام هو الدال على الماهية
باعتبار تعددها والمطلق هو الدال عليها من حيث هى لا بقيد وحدة ولا تعدد وهو يرجع الى
ان العام هو الماهية بشرط شئ والمطلق هو الماهية لا بشرط شئ ولعل مراده بقوله مع اشتراكهما في
الحكم هو انسحاب الحكم المعلق بها الى جميع مشاولاتها ما فيه نظر يظهر وجهه مما ذكرنا من الفرق
بين العام الاصولى والمطلق اذ المتعلق به الحكم مع تفاوت شمولاتهما بالظهور والخفاء
وكيف كان فلا يخفى حسن التعريف الاول من الاخير على الاذهان ثم انه قد نقل عن المحقق انه
قال انما فسرنا الشايع بكونه حصة لينتفع ما يتوهم من ظ كثير من العبارات من ان المطلق ما
يراد به الحقيقة من حيث هى هى وذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد لا بالماهيات والمفهومات
ومثله حكيه نقل عن شرح الشرح وغيره اولا مما عرفته من جواز تعلق الاحكام بالطبايع والماهيات
المرسلة وثانيا العدم منهم جريان التوهم المرتفع بالتعريف المذكور اذ الماهية ايضا شايعة
في جنسها كما هو ظ وثالثا ان الكلام في المقام في بيان الوضع وبيان الماهية المعبر عنه بمقام الافهام
وما ذكره لو تم انما يتم في مقام الفقاهة ولا تلازم بين المقامين كما ذهب الاخي ورابعا انه
نقض بكر على ما فر عنه اذ الحصة المحتملة للحصص كثيرة امر شايع كلى فلا فرق بينه وبين الماهية
في امتناع تعلق التكليف بها على زعم المص فالتفرقة بينهما بالجواز في الاول والامتناع في
في الثانى كما ترى تحكم وتصادم ما يمكن ان يقال في نصرة المص هو ان يقال ان الحصة الموصوفة
بالشيوع في الواقع يتعلق بها التكليف مع قطع النظر عن هذا الشيوع وان لم يجز ذلك مع
ملاحظته وشرطه دون غيره ولا انه خلاف ظ كلمة المص جدا وثانيا انه انما في الماهية ايضا فلا وجه
للتفرقة هذا ثم لا يذهب عليك ان من الالفاظ ما هو مطلق كشيء وموزونة وطائفة وبعض
وواحد ومع ذلك لا يدل على الحصة والفرد ولا على الماهية انه لا يتبادر منها ذلك فيلزم خروج
ذلك من المطلق ان عرف على الماهية كالمصادر واسماء الاجناس والمعرف بلام الجنس
امثال ذلك فيلزم على ما ذكره المص من التفسير خروج هذه عن المطلق فالاولى في تعريف
المطلق ان يقال انه اللفظ الدال على شايع في جنسه من غير ذكر الحصة ولا الماهية ليدخل
في التعريف ما خرج ويصح على جميع المذاهب فتدبر قوله فهو ما يدل لا على شايع اه لخروج بقوله

بد له المهمل والا لم يقل فهو ما لا يدل الا كا هو حقيقة خلافا لتعريف المطلق و دخل فيه بقوله
لا على شايع في جنسه كلما خرج من تعريف المطلق **قوله** و ما هو الخرج من شايع اه فقابل المطلق
اى ما لم يخرج عن هذا الشايع وقيل ان النسبة بين معنيى المقيد عموم من وجه لصدق الاول
على انيد هما ان انت دون الثاني وصدق الثاني على رقبة مؤمنة و ثوب مصرى و بلال
حبشي دون الاول وصدقهما على هذا الرجل وكذا بين المطلق و المعنى الثاني للمقيد لصدقهما
على رقبة مؤمنة وصدق المطلق على رقبة و ثوب دون الثاني وصدق الثاني على هذا الرجل
والقصيد دون الاول واما النسبة بين المطلق بالمعنى الاول فقط وكذا بالمعنى الثاني اذ المراد من قولنا
ما لم يخرج من شايع ما يبقى على شيوعه لا نه المتبادر منه وبهذا ظهر فساد ما يتوهم من ان
ان المطلق بالمعنى الثاني يصدق على الجزئي الحقيقي **قوله** والاصطلاح الشايع اه وهذا هو
الصواب دون الاول لصدق المقيد على الاعلام الشخصية وعلى الماهيات المرسلة بناء على
الاطلاق الاول في المقيد وهو بعيد جدا **قوله** ثم اذا عرفت هذا اى اذا عرفت ما ذكرنا
ما هيتى المطلق والمقيد وان الاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني فاعلم انه اذا
ورد مطلق و مقيد اه يخرج على الاصطلاح المذكور في المقيد كما ظهر مما ذكره من الامثلة فلا
فمن ورود مطلق و مقيد ح ذكر المطلق مرتين مرة مطلقا واخرى مقيدا **قوله** فاما ان
يختلف حكمهما اه اعلم ان المطلق والمقيد كالخاص والعام في جميع الاحكام من تخصيص العام
بالخاص والفرق بين القطعي والظني اقسام معلومة التاريخ ومجهولة وغيرذلك ويزيد
الجري في المطلق والمقيد باقسامهما الى ما ذكره المصنف من الاقسام باسباب الحكم والموجب
والكيف كما سيأتي الى تفصيله البيان وكيف كان فمراد المصنف وغيره من الاعيان بقولهم ان يختلف
حكمهما اه هو ان المحكوم به في المطلق والمقيد مختلف نحو اقامة الصلوة واعتاق رقبة مؤمنة
في قول القائل اقيموا الصلوة واعتقوا رقبة مؤمنة وكالاكرام والمجالسة فيما ذكره المصنف من المثال
وان اتحد فيه الحكم الشرعي في الجملة فالمراد من الحكم هنا المسند لا الحكم الشرعي ولا النسبة الحكمية
واطلاق الحكم عليه كما قيل شايع **قوله** ولا يحمل احدهما على الاخر اه بمعنى ان الكرام الهاشمي لا يقيد
بالهاشمي العالم لا بوجه من الوجوه لا بوجه البيان و لا بوجه النسخ لعدم المنافات وامكان

فيما سيأتي يظهر ان المراد بالمعنى بالمعنى الاول

العمد بكل

العمد بكل منهما براسه وادعى عليه الوفاق كثير من الاصوليين كالمصنف والعلامة في النهاية و ولده
في شرح المبادى والشهيدين في تمهيد القواعد والعميدى في المنية والبهائي في الزبدة والطوسى
في كاشف الرموز وصاحب غاية المبادى والامدى والحاجبى والعضدى وغيرهم وهذا
هو الحجة المعتضدة بالاصل والشهرة العظيمة بل لعله في المقام حجتان مستقلتان ايهم من التمهيد
فلا يجمع بينهما مع اتحاد الموجب كالوضوء والتيمم فان موجبهما واحد وهو الحدث وقد وردت
اليد في اية التيمم مطلقة وفي اية الوضوء مقيدة بالمرافق فقيدها اليد في اية التيمم بالانتهاء
الى المرفق حملا للمطلق على المقيد ونسبه شيخنا البهائي في حاشية الزبدة الى اكثر الشافعية وهو
من هجور اولا لما مر وثانيا انه حاصل الى استنباط العلة والقياس ولا حجة فيهما وثالثا انه
القياس حجة عند من يعمل به ان لم يكن مخالفا للاجماع اما اذا كان كما في موضع البحث فلا ثم
لعل لاجل ما ذكرنا ادعى المصنف في الزبدة وغيرها الاتفاق من غير اشارة الى الخلاف المذكور
قوله الا ان يقال ان يقول ان ظاهر شاه هذا استثناء من قوله ولا يحمل احدهما على الاخر اصل
هذا الاستثناء كما في التمهيد للامدى والحاجبى متاديا الوفاق على وجوب حمل المطلق على المقيد
في هذا الاستثناء صاحب غاية المبادى في شرح المختصر والمراد بقوله كما اختلف حكما المطلق
والمقيد ما امر او نهيا او توقف حكم المطلق على حكم المقيد مثل انه تعالى قال ان ظاهرت فاعتق رقبة
ولا تملك رقبة كافرة فحينئذ يجب تقييد المطلق بعدم الكفر لان العتق والملك وان كانا حكمين مختلفين
الا ان العتق موقوف على الملك اذ لا عتق الا في ملك والملك موقوف على عدم الكفر فالعتق
موقوف على عدم الكفر وهذا هو مراده بقوله في مقام الاستثناء الا مع التوقف وكيف
كان فالمقتضى للحمل هنا هو ما ثبت شرعا من لزوم كون العتق في ملك في ما ذكرنا من
الاجماع وبها يخصص القاعدة وهي عدم حمل المطلق على المقيد اذا اختلفا حكما فالقاعدة
معتبرة حيث لا يكون هناك ما يقتضي الحمل من اجماع او استلزام شرعي او عقلي والا وجب
الحمل كما في ما استثناه المصنف واما ما اورده على المصنف ارباب الحواشي من المناقشات
اولا بان النهي عن ملك الكافرة يدل على التحريم لا على الفساد فلا ينافي اجزاء عتقها
في الظهار وثانيا ان المناسب ان يقول بدل قوله وان كان الظهار والملك لان الظهار

بل انما اراد دليل على اتحاد المامور به في الموضعين بمعنى انه لا يجب على المكلف الا فعل واحد ويظهر من
جمع اهل العصر ان هذا هو موضع النزاع وح فنقلة الاجماع كثيرون منهم من ذكرناه ومنهم الشيخ في
العدة والمرحوم الفاضل البهبهاني في حاشيته على الكتاب واما اذا لم يكن هناك دليل على الاتحاد
المزبور بحكم الامر لا يوجب العمل بالمطلق والمقيد كليهما فان الواجب ح في المثال الذي ذكره المصنف
عتق رقبتين لاقتضاء تكرار الامر تكرار المامور به نعم صرح بالاجماع على ذلك مطلقا الآمدي شيخنا
البهائي ويظهر من اطلاق قوله ونقله قوله فافهم **قوله** لانه جمع بين الدليلين اه وفيه ما عرفت
سابقا من ان الجمع من حيث هو جمع ليس بدليل ولو سلم فذلك لا يمكن الجمع بينهما بصرف المقيد عن
ظاهره كما سياتي بيانه في كلام المصنف والاولى ان يستدل اولا بما مر من الاجماع المعتضد بالشهرة
وقاعدة الاحتياط وهما دليلان مستقلان في اثبات المدعى اما الشهرة فلكونها مفيدة للظن الكافي في هذا
المقام واما قاعدة الاحتياط فنتفق عليها والمصنف معترف بذلك ايضا كما هو ظ قوله وهو كما ترى
فان ظاهره كما فهمه السيد الخليفة ان ما ذكره العلامة جوابا عن الاشكال دليل مستقل الا ان الدليل
الاخر الاتم الاوضح ذلك اليه وثانيا عقل ما مر في بناء العام على الخاص من التمسك بالغلبة والشيوع
والفهم العرفي فان العرف يحكم بان المراد من قول القائل اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة هو عتق الرقبة
الموصوفة بالايمان وقال بعض الاعيان بعد الاشارة الى ما ذكرنا من الفهم العرفي لان مكالمات الائمة
طريقها طريق المكالمات العرفية فانهم يبنون على التخصيص في العمومات والتقييد في المطلقات مع الوجه
الكل واحد لان المطلق يرجع الى العموم فالمقيد مخصص انتهى وخامسا ما اشار اليه المصنف بقوله لان العمل
بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق فانه على المختار في تعريف المطلق تام بيان ذلك ان المطلق جزء من
المقيد والاتيان بالكل يستلزم الاتيان بالجزء بخلاف العكس فان الاتيان بالمطلق لا يستلزم الاتيان
بالمقيد لصدق المطلق على غير المقيد المذكور كما لو اعتق في المثال المزبور الرقبة الشرعية بما مر من الفهم العرفي
رقبة غير مؤمنة فلا يحصل الامتثال بامر المقيد بل يكون عاصيا ان قصد بالاعتاق المزبور الشرعية
لما مر من الفهم العرفي ثم ان توجيه الاستدلال بما ذكرنا لا يلائم مذاق المصنف وغيره في المطلق
حيث جعلوه فردا شايعا في جنسه نعم يناسب المذهب من يقول بان المراد منه الماهية لا بشرط شيء
وكيف كان فسبيل ارجاع المطلق على المقيد سبيل ارجاع العام الى الخاص والدليل الرابع ان فيهما

علة الحكم للحكم نصا فغير جار اما الاولى فاعدلا لانا لا نريد الحمل فساد ما تعلق به معظم كلامه 113
تحقيقه وثانيا انه بعد تسليمه بالقرينة اتفاقا وهي هنا المقارنة والمقابلة وثالثا ان البحث
على المثال لما لا يقتضيه المقام واما الثانية فاولا لان في بعض النسخ العتيق بدل الظهار
فمن اين علم ان الصادر من المعصوم هو الظهار وثانيا ان حذف المضاف غير عزيز فلعل
كفارة حكم الظهار ومن موجبه بقرينة عقلية فتم **قوله** فهذه اقسام ثلثة اه اثنان منها مع اتحاد
موجب المطلق والمقيد وعلته كالظهار مع كونهما مثبتين او منفيين والقسم الثالث هو انه
يختلف الموجب كما سياتي مثاله في كلام المصنف اقول ان الاقسام كثيرة لان الموجب اما يتحد او
يختلف وعلى التقديرين فالمطلق والمقيد اما ان يكونا مثبتين او منفيين او بالتلفيق
فمضروب الثلثة في الاثنين ستة وعلى التقادير الستة فيهما اما متقارنان او مترتبان في
وعلى التقادير الثماني عشرة الحاصلة من ضرب الثلثة الاخيرة في الستة فاما ان يكون هنا
دليل من اجماع او غيره على اتحاد المامور به في الخطابين بمعنى ان المطلوب منهما فعل
واحد اولا فمضروب هذين في الثماني عشرة ستة وثلثون وعلى التقادير الستة والثلثين
فيهما اما قطعيان او ظنيان او بالتلفيق فمضروب هذه الاربعة في الستة والثلثين
مائة واربعة واربعون يعلم حكمها بالتامل فتم هذا على تقدير جعل التلفيق قسما واحدا
وعلى عدم اعتبار الجهل لكونهما سبقا ما لو جعل التلفيق قسمين واعتبر الجهل بالتاريخ وكونهما
مطلقين يزيد الاقسام على ذلك وعليك بالاستخراج **قوله** انه ظاهر اه ومن هذا
الباب الاخبار الواردة في الاستنجاء مطلقة ومقيدة فمن الاولى فامسح بثلثة مسحات
ومن الثانية فامسح بثلثة احجار ومن الاولى الثانية امسح بثلثة احجار ابكار فمقتضى حمل
المطلق على المقيد عدم الاجزاء عن الاحجار وعدم اجزاء واحد ذي ثلثة منها مستعملات ونحوها
وورد في موضع ابدية في كيفية التيمم فانه مطلق وفي غيرها فانه مقيد لانه وقع مع اعتماد
فمقتضى حمل المطلق على المقيد عدم اجزاء الوضع في التيمم او غيره الى غير ذلك مما هو في الكتب الفقهية
مذكور وفي الصحف العلمية مسطور **قوله** فلا خلاف اه نقل الاجماع على حمل المطلق على
المقيد في هذا القسم في ح وكذا وعليك بالاستخراج العميدي في ح يب لكن لا مطلقا

لكن

منها ذو جهات وعلى المطلق على المقيد عدم اجزاء
بالتاريخ وعلى اعتبار
اجزاء

بل هو نوع من التخيير كما سيصرح به المصنف فعلى هذا لا يتفاوت الحال في الاستدلال سواء كان
المراد بالمطلق الماهية او فردا شايعا والصلاحية كل منهما للتقييد لكن هذا ليس بنافع للمصنف لانه لم يتعرض
هنا للدليل الرابع فتم وبهذا البيان ظهر ضعف ما قاله السيد السلطان اولا من ان المراد بالمطلق
ان قيل بالماهية ايجادها لا بشرط شيء والامر بالمقيد وجوب ايجاد القيد ايضا ولا منافاة بينهما
قطعا فلا يكون العمل بالمقيد موجبا للتجوز في المطلق ولا العكس بخلاف ما اذا كان المراد بالمطلق
فردا شايعا فان الامر به ح يدل على ايجاب العمل باي فرد كان فعلى ما رتبه فان العمل بالمقيد يخرجه
عن ظاهره ويجعله مجازا او توضيح مرامه ان المطلق هو الماهية المرسلة لا دلالة على الافراد لا بدلا
ولا عموما فالامر به يقتضي وجوب ايجاد تلك الماهية الكلية واما الافراد فلا يدل ذكرها بل يدل عليها
بل هي في حكم السكوت نفيا واثباتا او وجوبها بنفي بالاصل والمطلوب الاصل هو الكلي المتحقق في ضمن
كل واحد منها فكون المقيد مطلوبا لا ينافي مطلوبية المطلق ولا يوجب تجوزا فيه كما زعمه المصنف
تبعا للنهاية وهو وجه وجيه ما يدل عليه الفهم العرفي فتم واما ما ذكره ثانيا من انه لا يتم
الدليل الاول بدون ضم هذا اليه لورود الاشكال المذكور عليه كما ذكره في ذيل قول المصنف وهو
كما ترى فاسد لان تمامية الدليل الاول وهو قوله فلانه جمع بين الدليلين اه لا يحتاج الى ضم
المذكور لان الجمع من حيث هو جمع عند جمع منهم المصنف دليل مستقل كما هو عبارة بدؤه في هذا
المقام صريحة في انه فقال لانه الجمع اولى ويقيني البراءة وثانيا لانا لو سلمنا ذلك نقول انه
لا منع في كون الشيء دليلا مستقلا وضميمة ومكملا لآخر كما هو شائع في فنون العلوم سيما في الفقه
والاصول وثالثا ان ما ذكره من التعليل بقول المصنف وهو كما ترى عليل كما ترى اولا ان قاعدة
يقين البراءة دليل مستقل عند المصنف في محلها وهو ما اذا حصل الجزم بالتكليف ووقع الشك في
المكلف به كما مر اليه الاشارة فيما سيصرح المصنف ردا على ابي حنيفة في مسئلة تعقب الاستثنا
للجمل وسيأتي اليه الاشارة ايضا ومن التعليل عدم استقلال الدليل الاول بدون ضم الثاني اليه
وهو خلاف مراد المصنف كما يدركه بالتامل لان مراد المصنف انه جعله دليلا مستقلا ثم تامل اذ ذكر اشكال قبل
تعارض المجازين كما صنع صاحب بدؤه وغيره ليس على ما ينبغي بل ينبغي ان يذكر اولا تعارض المجازين
كما صنع صاحب بدؤه وغيره ليس على ما ينبغي ويرجع المسئلة الى الجزم بالتكليف والشك في المكلف

كما سيشير اليه ثم يجعل يقين البراءة دليلا على وجوب الاخذ بالمقيد عينا لكن يرد على المصنف انه
غير لازم سيما في المتون الوجيزة مع تمكن ان يجعل قوله وهو كما ترى كلمة جملة الاعتراضية فتم
قوله وبهذا استدل اكثر القوم اه اي بما ذكرنا من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين
اه استدل القوم كالعلامة في تهذيبه والمنية والقواعد التمهيدية وغاية ... والمعراج وشرح العضد
والاحكام قوله وهو حينئذ جيد اه وحيث هنا نشير الى التفصيل لعدم المناسبة فاما المرام
ان الاحتمالات المتصورة في المقام على ادعيته اقسام وهذا الاستدلال الذي استدل به قوم من
الاعلام لحمل المطلق على المقيد جيد في ثلثة من تلك الاقسام ومشكل في واحد منها واما الاحتمال الاول
من الثلثة الجيدة فيها الاستدلال فهو بان ينتفي احتمال التجوز في المقيد بحمل الامر في مثل اعتق رقبة
مؤمنة على الندب فيكون المؤمنة افضل افراد الواجب التخييري واما الثاني منها فهو بان ينتفي
احتمال التجوز فيه بحمل الامر به على الواجب التخييري اصطلاحا والفرق بينهما ان التخيير في الاول عقلي
مستفاد من الامر بالمطلق لكون المامور به فيه كليا ذا افراد كثيرة والمكلف مخير في الاتيان باي فرد شاء
منه ويحصل به الامتثال بلا تفاوت بين الافراد فاذا قال اعتق رقبة مؤمنة وحملنا الامر على الندب يكون
هذا الفرد افضل افراد المطلق المخير بينها بحكم العقل والتخيير في الثاني اصطلاحي غير ملحوظ فيه الافضلية
وكلاهما مجاز اما الاول فكذلك واما الثاني فلان الامر حقيقة في الوجوب العيني واما الاحتمال
الثالث منها فهو ما اشار اليه قوله كما لو لم يكن اه معناه ان الاستدلال المذكور جيد وان
احتمل التجوز في المقيد باحد الامرين المذكورين ولكنه كان احتمال الامر صحيحا بالنسبة الى التجوز في لفظ
المطلق بحمله على المقيد فقد ظهر من هذا المقال وجه جودة الاستدلال لان حمل المطلق على المقيد
على هذه التقادير الثلث متعين لعدم المانع واما الاحتمال الرابع منها الذي فيه الاشكال على
الاستدلال فهو ما اشار اليه بقوله اما مع تساوي الاحتمالين معناه مع تساوي احتمال المجاز في
في الاستدلال اشكال اذ كما يمكن الاجماع الجمع بينهما بارتكاب التجوز في المطلق كذا يمكن ذلك بارتكابه
في المقيد باحد الامرين المذكورين وحيث لا ترجيح لاحدهما على الاخر يحصل التعارض المقتضي
للتساقط فيتساقطان ويبقى المطلق سليما عن المعارض هذا توضيح ما اليه المصنف في المقام
دام وصام وفيه وجوه من الاشكال او لا منع تساوي المجازين لما عرفت من ان التجوز

في المطلق راجح للغلبة والشيوع وان سبيله سبيل العام والخاص المخصوص العرفي لا سبيل المجرية الحقيقة والمجاز
فانا نحمل اللفظ مجردا عن القرينة مهما امكن ونحمل على الحقيقة مع احتمال المجاز للغلبة وكذا في موضع
النزاع فان شيوع التقييد وغلبته في المخاطبات صار اصلا واجب المصير اليه وان كان بعض مجازيا كما
مر اليه الاشارة في تعارض النسخ والتخصيص فالظهور متبع مطلقا سواء كان بعض حقيقيا للفظ
ام مجازيا فلا ينفع هنا احتمال التجوز في المقيد لو فرض تساوي المجازين كما ذكره المصنف اخرا كما
لو وجد كما في الحقيقة المرجوحة والمجاز الا ان لنا دعوى المجازية في موضع البحث اما من جهة ملاحظة
نفس المطلق والمقيد او ملاحظة امر خارجي والاول محض فرض لا اختصاص له بمحل النزاع بل
يمكن فرض المعارض المساوي لجميع الظواهر كما هو واضح والثاني مع كونه اعم من المدعى اذ الامر الخارجي
ربما يقتضي ترجيح احدهما على الاخر خارج عن محل النزاع وثانيا انا لم نتعرض لهذا الاشكال في بناء
العام على الخاص مع جريانه هناك وثالثا ان هذا الذي ذكره من التفصيل مما لم يذهب اليه احد
بل خلاف الاجماع فلا يمكن المصير اليه ورابعا ان حمل الامر في المقيد على الندب مجاز وتقييد المطلق
ايضا مجاز لدوران الامر فيما نحن فيه بين التقييد والمجاز ولا ريب في رجحان التقييد عليه مع ما نرى
من ان هذا مسلم اذا لم يكن الامر من الائمة والا فلا نسلم مرجوحيته بالنسبة الى التقييد لما ذكره المصنف
سابقا من شيوع استعمال الامر في الندب في اخبارهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها
لاحتمال الحقيقة مدفوع بما ذكرنا سابقا لا لابطال ما ذكره المصنف هناك وخامسا ان قوله ويبقى المطلق
اه كلام حمله بعد حكمه بالتساقط اي التوقف اذ المطلق لم يبق له ظهور في العموم بعد وجود المعارض
المساوي كما لا يخفى وسادسا ما ذكره بعض الاطياب من ان حمل الامر في المقيد على التخيير ايضا مجاز
مجاز قطعا بخلاف المطلق فان استعماله في المقيد ليس مختصا بالمجازية بل له وجه حقيقة فكيف
يتضح ما ذكرنا من المقال اندفاع ما ذكره المصنف من الاشكال لحمل الاشتراك لا له وجوه على ثبوت
المدعى اذ لا اصل ان جمع بين الدليلين من حيث هو جمع كما هو ظاهر بل الاصل ما ذكرنا من الظهور
بالغلبة منهم اهل اللسان كما مر في البيان على انا لو سلمنا تساوي المجازين نقول بوجوب
حمل المطلق على المقيد ايضا لحصول البراءة اليقينية بالاخذ بالمقيد كما هو ظاهر بين مصرح
بذلك في غاية ... والاحكام والمختصر فانهم حكموا بوجوب حمل المطلق على المقيد تحصيلا للبراءة

اليقينية

اليقينية ومرجعه الى تساوي المجازين في المثال وعود الشك الى المكلف به فلا بأس بجعله دليلا مستقلا
توضيح ذلك انا نعلم بالاجماع ثبوت التكليف باحد الخطابين اما المطلق او المقيد الا انه بعد تعارض المجازين
وتساويهما يكون المكلف به مجملا هل هو نفس المقيد او المطلق فالبراءة اليقينية لا تحصل الا بالاتيان
بالمقيد وهذا التحرير يسقط الاعتراض على من جعل ذلك دليلا مستقلا كالجماعة المتقدم اليهم الاشارة
بانه مع احتمال ارادة التجوز في المقيد وتساويه للتجوز في المطلق لا يعلم اشتغال الذمة حتى يجب
تحصيل اليقين بالبراءة عند اذ اشتغال الذمة اليقيني يوجب ذلك والظني فلا وجه للحمل والعمل
نعم الاعتراض متجه لو سلم ان القدر الثابت بالخطابين هو التكليف بعتق رقبة ما الا انه شك
هل الايمان شرط فيها ام لا فينفى باصالة البراءة اذ التعلق الشك بنفس التكليف ح نظير ما مر
من المصنف في بحث مقتضى الاستثناء المجمل ورد على ابي حنيفة من ان صيغة الامر المجردة عن القرينة
تحمل على الندب عند القائل بكونها مشتركة بين الوجوب والندب لان كون الفعل راجحا متيقن
الامرام متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه فينفى بالاصل لكونه زيادة في التكليف وليس ما ذكرنا
كذلك كما عرفت انفا من انه بعد تعارض المجازين يبقى الشك متعلقا بالمكلف به هل هو نفس المقيد
او المطلق لا بالتكليف نفسه لينفى باصل البراءة ومثل ذلك ايضا الاخبار الدالة على وجوب ثلثة اثواب
في الكفن بقول مطلق الشامل لما يكون اثنان منها قميصا ومئزرا او لما لم يكونا قميصا ومئزرا
والاخبار المقيدة بكونهما قميصا ومئزرا فانهما بعد تعارضهما وفرض تساويهما واحتمال التجوز
في المطلق بحمله على المقيد مع احتمال التجوز في المقيد بحمله على الندب او الوجوب التخييري
وابقاء المطلق على ما هو عليه يبقى الشك في المكلف به هل هو المقيد او المطلق مع الجزم باصل
التكليف فقضية اشتغال الذمة اليقيني تحصيل البراءة اليقينية وجوب العمل بالمقيد فتم
في المقام كيلا يشتبه عليك الامر كما اشتبه على بعض ارباب النظر كالاسكافي والمصنف
والمحقق في المعتبر ثم بقي في المقام كلام نبه عليه شيخنا البهائي في حاشية الزبدة في بحث المفاهيم
وهو ان من لم يقل بحجية مفهوم الوصف كالمصنف قد قيد المطلق بمفهومه مثل ان ظاهر
فاعتق رقبة فان ظاهره فاعتق رقبة مؤمنة فكيف يقيد به المطلق اذ لم يكن حجة
عندهم نعم هذا الا التناقض والجواب عنه من وجوه الاول ما ذكره وهو حاصل انه نفهم

115

الوصف فثمان الاول ان يكون فى مقابله مطلق كما فى المثال المذكور والثانى ان لا يكون
كك مثل جاء الفاضل فنفى الاول مفهوم الوصف حجة اجماعا كما نقله غير واحد والكلام فى عدم
حجية مفهوم الوصف مخصوص بالثانى بما اذا لم يكن فى مقابله مطلق لما عرفت فى حجيته ما اذا
كان فى المطلق لمقابل مطلق ترجيحا للتاسيس على التاكيد وفيه اولا انه لا يرجع لمعتد دعوى
الوفاق للتمسك بترجيح التاسيس على التاكيد فانه لو صح لجرى فى جميع المفاهيم وكان دليلا على
حجيتها كلها اللهم الا ان التمسك من باب التايد والعمدة هو ما نقل من الاجماع وثانيا ان
حمل المقيد على الندب اعنى كونه افضل الافراد او على الوجوب التخييرى المصطلح تاسيس لا تاكيد
لعدم استفادته من الامر المطلق وثالثا ان العلامة لم يدع الاجماع على حجية مفهوم الوصف
فى موضع البحث بل انما ادعاه العلامة كغيره على وجوب حمل المطلق على المقيد اذا اتحد
موجبهما شيئين وكان هناك ما يدل على اتحاد المامور به كما مر اليه الاشارة واين هذا مما
نحو بصدده نعم هو ادعى الاجماع على ذلك مط مع كونه قائلا بعدم حجية مفهوم الوصف
كما هو مط بعا انه دعوى الاجماع المستند هنا الى العلامة وقد ادعاه فى النص من غير استناد
وهذا البحث عن حرارة فتح هالنا فى الفهم العرفى كما مر وهو حجة متى وجد فقد وجد فى موضع
البحث الذى كان فى مقابل الوصف مطلق ولم يوجد اذا لم يكن كك نحو اكرم عالما فانه لا يفهم
منه عرفا انتفاء الاكرام بالنسبة الى غير العالم فلا حجية فى المفهوم ح ثم ان هذا الوجه غير
ما مر من دعوى الاجماع على وجوب حمل المطلق على المقيد والثالث ما ذكره بعض الا
فاضل المعاصرين من ان مفهوم قوله اعتق فى الظهار رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق
غير المؤمنة فلا ينافى جواز عتق الكافرة وان حمل المطلق على المقيد انما هو من جهة ملاحظة المنطوق
لا المفهوم فان المطلوب ان كان عتق فرد واحد فلا ريب انه مع وجوب عتق المؤمنة لا يمكن
الامتثال بغيرها وان كان مطلق الطبيعة فنقول وجوب عتق المؤمنة وحصول الامتثال
بايجاد الطبيعة فى ضمنه فلا يبقى طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها فيكون الاتيان ثانيا حراما
فلا منافاة بين القول بعدم حجية المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيد انتهى وفيه
ما لا يخفى اولا ان قوله فلا ينافى جواز عتق الكافرة ان اراد به الجواز العقلى الغير المخرج

مانم

البيان لا من باب

مانم الظهار فليس الكلام فيه وان اراد به الشرعى المستفاد من الخطاب الشرعى فلا يستفاد من
خطاب المقيد ولا من خطاب المقيد المطلق الا على القول بوجوب المقدمة على تكلف عنيف
وهو لا يقول بوجوبها وثانيا ان حكمه هنا بعدم المنافاة ينافى قوله فيكون الاتيان ثانيا
حراما وثالثا ان قوله مطلق الطبيعة من التعبيرات القبيحة بل المناسب الطبيعة المطلقة منه
ورابعا ان قوله فلا ريب انه مع وجوب عتق المؤمنة عينا المقتضى لعدم امكان
الامتثال بغيرها اول الكلام ودعوى على ما مر اذ لا يتم ذلك الا بملاحظة المفهوم فى تخييرا
لا يجديه نفعا بل غيره لا ينتج حمل المطلق على المقيد كما هو مراده بل ابقاء المطلق على حقيقته
والتخيير فى المقيد وخامسا ان قوله وان كان مطلق الطبيعة اه فى الشق الثانى من الترديد غير
سديد لان عدم بقاء الطلب بعد وجوب عتق المؤمنة فرع ثبوت وجوبه عينا لا تخييرا
وقد عرفت ما فيه انفا وسادسا انه لو صح ما ذكره لجرى فى جميع التقييدات والمفاهيم ولا اختصاص
له بالتقييد الوصفى والعلم لم يقل به احد حتى هو كما ذكره وفى حمل انه من باب النسخ وسابعا
ان قوله وان كان مطلق الطبيعة اه مسئلة خلافية مر تحقيقها فى مبحث عدم دلالة الامر على المرة
ولا يجديه تقوله فلا يبقى طلب اه مط فتم والرابع ان ذكر المقيد بالوصف فى المثال من باب
التمثيل والتفهيم اما لكون مفهوم الوصف حجة او لا لغيرها التفت اليه فى هذا المقام اذ الاطلاق والتقييد
غير مختص بالتوصيف كما هو ظاهر فتم والخامس انه لا مجال لانكار الاشعار فى الوصف الا ان هذا
الاشعار لم يبلغ حد الحجية بنفسه لكن اذا انضم اليه امر اخر كما مر تحقيقه فى مبحث المفاهيم صار
حجة والضميمة هنا الشهرة العظيمة بل الاجماع ولعلنا ذكرنا هناك ما ينفعك هنا فتم وثم
فلانه نوع من التخصيص فى المعنى اه حاصله ان التقييد نوع من التخصيص فى المعنى وان لم يجر الاصطلاح
فى تسمية هذا النوع من التخصيص تخصيصا بل جرى على تسميته تقييدا ووجه كونه فى المعنى كالمال
نحو من التخصيص ظ من بيان المتم وستقف على ما فيه وكيف كان فقد احتج المشهور على حمل المطلق
على المقيد على وجه البيان لا على وجه النسخ بامور منها ما ذكره المتم ومنها ما ذكره ايضا
و المختصر من ان التقييد لو كان نسخا لكان التخصيص نسخا لانه نوع من المجاز مثله وليس بنسخ
اتفاقا ومنها ما ذكره فى بة والمختصر من انه تاخر المقيد لو كان نسخا للمطلق لكان تاخر المطلق

116

نسخا للمقيد لان التنافي انما هو من الطرفين وهو الموجب لذلك وانتم لا تقولون به وفي الكل
نظر اما فيما ذكره المصنف فبمنع كلية الكبرى المطوية في كلامه واما في الثاني فبمنع التعليل في قوله
لانه نوع من المجاز سلمنا ان اشتراكهما في المجازية لا يوجب اتحادهما في الاحكام واما في الثالث
فلمنع التعليل في قوله لان الثاني في انما هو اه فانه استبعاد ليس هو من حيث الالزام صحيح والحق
في الاستدلال ان يقول اذا دار الامر بين النسخ والتقييد البياني فالترجيح للثاني للغلبة والفهم
العرفي الثابت بالوجدان كثبوت الغلبة بالاستقراء المعتضد كلاهما بالشهرة العظيمة
فالتقييد البياني اصل بالنسبة الى النسخ فلا يعدل عنه اليه الا اذا ثبت كالحقيقة والمجاز كما مر
اليه الاشارة في رد ما ذكره المصنف من الاشكال في اصل حمل المطلق على المقيد فعلى ما ذكرنا
لا حاجة الى قياس التقييد بالتخصيص ليرد ما اورد عليه فتم واما ما اورده السلطان المحشي على
قول المصنف فان المراد من المطلق كرقبة اه من ان هذا ليس مدلول المطلق بل ربما كان مدلوله معينا
في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين بل هذا اظهر واكثر الى ان قال بخلاف العام فانه
مدلوله كل فرد وعلى هذا التحقيق لا يكون التقييد تخصيصا وقرينة على المجاز فضلا عن ان يكون
نسخا حاصله منع الصغرى فغير وارد لان خلاصة كلامه كما صرح به في الحاشية السابقة على هذه ان
المطلق هو الماهية لا بشرط شيء فهو يقتضي وجوب ايجاد الماهية لا بشرط شيء ومقتضى المقيد
وجوب ايجادها مقيدا فلا تنافي بينهما اصلا فيجب ايجاد الماهية مع القيد لجمع بينهما ويحصل البراءة
من القيد وليس في تجاوز في شيء من الطرفين حتى يحصل التعارض وهذا مسلم بناء على المختار
من كون المطلق هو الماهية لا بشرط شيء غير دال على العموم البدلي باعتبار وضع اللفظ بازائه لكنه
دال عليه باعتبار دلالة التزامية لفظية معتبرة عند اهل اللسان كما هو ظاهر المعظم من الاصحاب
فح يقع التعارض والتنافي بين المطلق والمقيد مطلقا سواء قلنا بان المطلق الماهية او المفرد
المنتشر كما مر تحقيقه في المقام الاول وثانيا ان قوله مدلول المطلق معين في الواقع اه فيه ان هذا
المعين الواقعي اما ماهية مرسلة او فرد منتشر وعلى التقديرين يعد محل المعارض لا بد له من بيانه
وليس الا ما ذكرنا من وجوب حمل المطلق على المقيد على وجه البيان للغلبة والفهم العرفي كما في الخاص
والعام وثالثا ان ما ذكره اخيرا من ان العمل بالمقيد لا يستلزم المجازية في شيء من الطرفين محض الحاظ

عقلي

عقلي بعيد عن محاورات ارباب اللسان التي تنزل عليها المحاورات الشرعية بل هو كما بينا ذلك مرارا
ورابعا ان ما ذكره من الحمل العقلي للحمل مفتقر الى القرينة لانه لم يجعل التقييد قرينة على المجاز
بخلاف ما اخترناه فتم **قوله** فكما ان الخاص المتأخر اه يعني كما ان الخاص المتأخر عن ورود العام
لا عن وقت حضور العمل بالعام والا لكان ناسخا له كما مر ولعل المحقق هنا اكمل الا عليه واما ما اورد
على المصنف في المقام بعض الاعلام من انه اعتبر الخاص والعام في قوله ان الخاص المتأخر يتبين او ينفيه
لم يكن الخاص بيانا للعام ولبني العام محمولا عليه لوجوب العمل بكل منهما فلا وجه للقياس وان اعتبرا
متنافيين بالاثبات والنفي نحو اكرم العلماء لا تكرم زيدا فالخاص بيانا للعام الا انه لا وجه
للقياس لكون المقيس وهو المطلق والمقيد مثبتين كما هو الفرض والمقيس عليه متخالفين اثباتا
والنفي فمدفوع بالاستقامة اولا انه لو صح انما يرد على من اوجب حمل المطلق على المقيد في هذا الفرض
مطلقا سواء علم باتحاد المامور به فيهما او احتمل تعدده كما هو ظاهر اطلاق جمع ومر اليه الاشارة
في عنوان البحث واما من خص وجوب الحمل بالصورة الاولى دون الثانية بناء على ان تعدد السبب
يقتضي تعدد المسبب فيحمل عليه ويتبين في المثال المذكور فلا وثانيا ان الاثبات والنفي في القياس
على التقدير الثاني بل هو مراد المصنف لا غير اذ البيان فرع الابهام ولا ابهام في العام
على التقدير الاول اذ دلالة العام على كل نحو اكرم العلماء ودلالة الخاص على تعيين
فرد نحو اكرم زيدا وتعيين فرد لا ينافي تعيين كل فرد بخلاف المطلق فانه عند المصنف
للقابل على التخيير والمقيد يدل على التعيين وتعيين الفرد كما هو ظاهر المقيد ينافي التخيير في
الافراد كما هو ظاهر المطلق فلا وجه لترديد المورد فتم **قوله** احتج الذاهب الى كونه ناسخا
هذا الاحتجاج كما ذكره المصنف مذكور في النهاية وغاية المأمول والمختصر وشرحه للعضدي وحاصله ان
المقيد المتأخر لو كان بيانا للمطلق لزم كونه مجازا فيه فرع دلالة المطلق على المقيد وهو منتفية
لعدم دلالة المطلق على مقيد بخصوصه لكونه عاما لا دلالة له على احد بخصوصه وتوضيح
ذلك ان المحتج الذاهب الى كونه ناسخا لما كان ممن لا يشترط في النسخ حضور وقت العمل واعتبر
في كونه بيانا للمطلق مقارنته الدلالة بالفعل لما انتفت في محل النزاع اذ المفروض تأخر المقيد
عن المطلق قال بانه ناسخ للمطلق لا مبين له اذ لو كان مبينا لكان المراد بالمطلق هو المقيد

في المقيد اذ المراد من المطلق ح هو المقيد واللازم باطل لان كون المطلق مجازا ح

١١٧

عن المطلق قال بان هذا نسخ المطلق السابق لمراد زايد لو كان مبينا لكان المراد بالمطلق هو مجموع كون المجاز
على تقدير كون المقيد بيانا للمراد بعينه من ان المقيد على سبيل المجاز واللازم باطل لانه فرع الدلالة
وهي منتفية والجواب من وجوه الاول منع لزوم المجاز على تقدير كون المقيد بيانا للمراد بعينه
من ان ارادة الخصوصية من الكلي كما يمكن بالتجوز كذا يمكن بغيره بان يراد الخصوصية من خارج غاية الامر
لزوم تخصيص المراد اصطلاحا كذلك كما لا يسمى تخصيصا لا يسمى مجازا ايضا فتم والثاني ان النسخ ايضا
مجاز فيرد على المستدل ما اورد على كون المقيد بيانا والثالث منع عدم اشتراط النسخ بحضور
وقت العمل كما سياتي بيانه والرابع ما ذكره المص حاصله تسليم الملازمة في كلام المستدل
على وجه ومنعها على اخر بيانه ان ما ذكرتم مسلم لو وجب حصول الدلالة قبل المقيد
بان يكون الدلالة مقارنة بلفظ المطلق وليس ذلك بواجب لان المعنى المجازي يعتبر فيه
ان يفهم من اللفظ بمعونة القرينة وهي في المقام المقيد والفهم العرفي كما مر والواجب حصول
الدلالة والفهم بعده لا قبله نعم غاية ما يلزم منه تاخير البيان عن وقت الخطاب ولم يقم دليل
على امتناعه نعم الحاصل ان مذاهب العلماء في الدال على المعنى المجازي ثلثة الاول انه
اللفظ المتجوز فيه بشرط ضم القرينة اليه والثاني بالعكس والثالث ان الهيئة التركيبية دامرها
استقلال اللفظ المتجوز فيه بالدلالة عليه ايضا او يرده ان المص عليه من ان ما ذكره من الجواب
انما يتم لو انتفى احتمال النسخ من حيث دوران النسخ تعين المجاز بسلب ترجيح المجاز ويكون القرينة
هي المقيد كما قرره المص اما مع احتمال النسخ فلا بد من بيان ترجيح المجاز عليه ولم يبين في كلام المص
ذلك وثانيا يكفي جواز حصول الدلالة والفهم بعده وفيه اولا ان المستدل ادعى امتناع البيان
في المجاز بتعقيب الدلالة والقرينة وعلى المص منع الامتناع وهو حاصل مما ذكره على نحو
ما او مضاه وثانيا ان المص لما ارجع التقييد الى التخصيص بعد قبله فلانه نوع من التخصيص فيلزم
رجحان المجازية بالتخصيص عليها بالنسخ كما تقرر في مبحث العام والخاص مستانفا فلا يكون
كلامه هنا خاليا عن بيان رجحان المجاز بالتخصيص عليه بالنسخ وثالثا ما ذكرنا من الجواب
ورابعا ان ما اورد على دالة مقلوب عليه بالتحقيق ان ما ذكره من دليل المستدل انما يتم
لو انتفى احتمال المجاز من حيث دوران الاحتمالين فاذا انتفى المجاز تعين النسخ اما مع احتمال

المجاز

المجاز فلا بد من بيان ترجيح النسخ عليه ثم والخامس ملاحظة وغيره من التفقه بصورة تقدم المقيد
بان المراد من المطلق المتاخر هو المقيد المتقدم مجازا من دون دلالة وبتقييد الرقبة في الظهار بالسليمة
من العيوب مجازا من دون دلالة ومنا قاض الخصم فانتفاء الدلالة امر مشترك بين ما هو موضع النزاع
وبين ما هو موضع الوفاق وهو هاتان الصورتان وما هو جوابهم عنها فهو جوابنا فاجاب الفاضل
في شرح الشرح عن الاول بالفرق بين تقدم المقيد على المطلق وتاخره عنه فان الاول بعد تقرره
في الذهن يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد بخلاف الثاني وفي الصورة الثانية بمنع تناول
الرقبة الناقصة لكون دلالتها على السليمة مجازا ولو سلم فلان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل
وهو السليمة عن العيوب ولعل هذا هو الوجه لعدم ايراد المص هذين الجوابين في الكتاب مع نسبتها
في الحاشية الى المشهور قوله يعمل بها معا اتفاقا بل ادعى الاتفاق في العمل بها جماعة منهم
العلامة في النهاية والعميدي في المنية والبهائي في الزبدة والامدي في الاحكام والحاجبي في المختصر والعضد
في الشرح وغيرهم بل لا نعلم في ذلك مخالفا الا ما حكى الشارح الصالح من ان مقتضى كلام الحلي ان المطلق
في هذه الصورة يحمل على المقيد والنزه في المثال المزبور انما يتعلق بالكاتب لكامر اطلاقا كيف
كان فهذه الاجماعات المستفيضة هي الحجة المعتضدة باصالة وجوب العمل بظاهر الخطاب
حيث تنفيها سليمة عن المعارض هنا كما لا يخفى والشهرة العظيمة التي هي مثل الاجماع الحجة في نحو المقام
فالوجوه الدالة على ثبوت المرام ثلثة اقسام بخلاف ما مر من المحكي عن المحصول وما سياتي اليه
الاشارة من السيد السلطان في اصل الحكم مشوب بالنقصان وان ساعده فهم ارباب اللسان
كما سياتي في البيان بعون الله السبحان وكيف كان فيجب العمل بها معا ما سياتي منه تفريعا
على ما ذكره من المثال من عدم اجزاء اعتاق الكاتب اصلا ولعله نقول انه لا وجه لهذا التفريع
اذ الاظهر ثبوت اشتغال الذمة بعتق غير الكاتب لاجل الظهار وهذا لا يستفاد مما ذكره
المص وغيره من المثال لا منطوقا ولا مفهوما كما هو ظ قلنا نعم لكن الغرض ان الظهار علة
لوجوب العتق بان ورد خطاب هكذا ان ظاهرت فاعتق رقبة وورد ايضا مطلق ومقيد
منفيان كما ذكره من المثال فيكون بين هذا المثال تعارض مطلق ومقيد مع اتحاد الحكم
والاختلاف في الكيف فيقيد المطلق بالمقيد فيصح التفريع فتم قوله مثلا ان يقول له كفارة

وشارحها

كلام مع السيد الخليفة وصاحب القوانين

الظهار ولا تعتق الكافرة ومثل من المشهور بلا تعتق مكاتبا كافرا وقال في الحاشية بعد نسبة المثال المذكور الى المشهور انه غير مناسب لانه من باب تخصيص العام لا من باب تقييد المطلق والنكرة المنفية تفيد العموم وقد سبقه في هذا الاعتراض العضدي وكيفكان فوجه عدول المصنف عن تمثيل المشهور الى ما ذكره من المثال هو دفع ما يرد على تمثيل المشهور من الاشكال واشار بالقيد والتمثيل الى جعل اللام في المثال للعهد الذهني ليكون من باب المطلق والمقيد وقد سبقه الى ذلك شارح الشرح وما يرد عليه بعض الاعلام بان مفاد الكلام ح لا تعتق مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل من غير قصد الى العموم والاستغراق وعدم عتق فرد واحد من المكاتب كافر لا مثاله ويحتمل ان يكون قوله لا تعتق المكاتب الكافر نهيا بالمعنى العرفي الذي يحصل بالاشتغال فمن اين يحصل الحكم بعدم اجزاء اعتاق المكاتب اصلا كما قالوا في حكم هذه المسئلة سيما مع اعتبار مفهوم الوصف في المقيد فانه يدل على صحة عتق غير الكافر وفي الايراد ايراد لان اذا كان المراد لا تعتق مكاتبا ما من المكاتب على البدل تعلق به النهي فهو بعينه النكرة الواقعة في حيز النفي فتفيد العموم ويدفع ذلك الى ان المحذور المعلوم وان كان المراد غير هذا فليس من الكلام مفهوم ثم ان الظاهر من كلام هذا المورد انه فهم مما ذكره المصنف من القيد والتمثيل ان المثال يخرج بذلك ويصير من باب المطلق والمقيد لا من باب العام والخاص وقال بعض اهل العصر انه يمكن تصحيح المثال بارادة الماهية وجعل اللام لها وغيرها والا انه لا يناسب اطلاق المصنف لما عرفت من ان المطلق عنده عبارة عن حصة شايعة لا عن الماهية زعما منه انها لا يتعلق بها التكاليف ثانيا انه نفي الماهية يرجع الى العموم كما هو معلوم وهكذا الكلام في تصحيح المثال المشهور بحمله على ارادة الماهية وحمل التنوين للتمكين هذا مع ان المنفي في المثالين هو المصدر كما صرح به المصنف في المقام الاول بقوله فان الاعتاق والملك ثم وقد مر ان المصدر هو الماهية المرسلة وكيفكان فالظاهر المصرح به في كلام بعض الاعيان ان المثالين من قبيل الخاص والعام فان قلنا ان وجه التخصيص او التقييد هو الفهم العرفي والغلبة في تخصيص العمومات وتقييد المطلقات وهذا يقتضي في المثالين ارجاع احدهما الى الثاني بالحمل سواء كانا من باب العام والخاص او من باب المطلق والمقيد قلنا اولا ان ما ذكرت من الفهم العرفي

من الغلبة

الغلبة في تخصيص العمومات وتقييد المطلقات حجة حيث لم يكن له معارض مساو او اقوى واما اذا كان فلا كما في موضع البحث فان ما مر من الاجماعات معارض اقوى وثانيا ان محل النزاع كما عرفت ما علم فيه باتحاد التكليف به واما ما لم يعلم فيه ذلك كما هنا فمقتضى الاصل العمل بالخطابين وعدم الحمل ثم

قوله كما اطلاق الرقبة في كفارة الظهار ثم مثل قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله تعالى في كفارة القتل خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة وفي حكم هذا القسم من الاطلاق والتقييد قولان ثالثهما من كلام المصنف مستفادة الطلب الكلي وايجاب الكلي والتفصيل بوجود الجامع فالحمل في الثاني دون عدمه فكالاول والقولان الاخيران عن الشافعي ومحكي واما القول الاول فهو للامامية والحنفية وثمرة الاختلاف بينهما في الدرك ولعل الثالث لم يذكره المصنف وكيفكان فالمراد المحكي عن الحنفي في جملة من الكتب كالنهاية والاحكام والمنية وشرحه بعده ان تقييد المطلق بالقياس على المقيد نسخ النص ولا يجوز نسخه بالقياس بيان الملازمة الاولى ان الامر بالمطلق مقتضاه تخيير المكلف في تكميله من اعتاق طائفة من رقاب المؤمنات والكافرات فلو حمل القياس على انه لا يجوز الا المؤمنة لدل على زوال تلك المكنة الثابتة بالنص فيلزم كون القياس ناسخا له وهو غير جائز وبنقض لهم انه التقييد بالايمان زيادة على النص والزيادة على النص نسخ له لا يجوز بالقياس واجاب عن ذلك في الكتب المعتبرة بالمنع من كون ذلك نسخا اذ هو رفع الحكم الثابت بالخطاب السابق ولا يرفع الاتيان حينئذ بالامر المطلق لا دلالة له على التكليف والتخيير بين الافراد وغاية الامر اقتضاء التقييد رفع الحكم عقلي وهو ليس بنسخ وايضا فان تقييد المطلق لا يزيد على تخصيص العام وهو عندكم جائز بالقياس فيلزمكم حمل المطلق على المقيد بالقياس مناف لمذهبكم والى هذا اشار في شرح بقوله فيلزم الحنفية منه بالقياس مناف لمذهبهم وكيفكان فهنا هو الكلام في مذهب الحنفية واما الامامية فعندهم ايضا لا يحمل المطلق على المقيد من حيث الاطلاق والتقييد نعم ان وجد دليل من خارج يدل على الحمل يحمل الا انه خارج عن محل النزاع كما سبق اليه الاشارة في رفع عجز ثم وكيف كان قلنا على عدم الحمل وجوه من البرهان الاول الاجماع كما هو صريح غاية المامول وظاهر المصنف وغيره بل هو صريحهما فقال في المقام انهم مختلفون في الحمل ونحن متفقون على منعه

ثم الثاني انتفاء شرط الحمل وهو حصول التنافي ودفع التعارض بينهما واذا انتفى المشروط
والثالث اصالة عدم الحمل والرابع عدم وجود المقتضي للحمل اذ لا يلزم من العمل بالمطلق وجوب
اطراح المقيد لتعدد الموجب كما هو المفروض والخامس انه صح لو كان التقييد في احدهما دالا على
التقييد في الآخر لكانت اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام واللازم باقسامه منتف والمقدم مثله
اما انتفاء المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلان شرط اللزوم الذهني او الخارجي وكلاهما
في المقام منتف اذ التقييد بالايمان في كفارة القتل غير ملزوم للتقييد به في كفارة الظهار
ذهنا وخارجا والسادس ان الشارع لو نص على جعل رقبة على الاطلاق كان قال اعتق في الظهار
اي رقبة شئت ولا تعتق في القتل خطاء الا رقبة مؤمنة لم يكن احد الخطابين مناقضا للآخر
والسابع الشهرة العظيمة ودعوى بعضها الاجماع عليها ثم لا تتفاوت الحال فيما ذكرنا من عدم
الحمل في هذا القسم بين ان يكون المطلق والمقيد مثبتين او منفيين او بالتفريق ولهذا لم
يفصل المصنف في العنوان هذا القسم كما فصل ما كان الموجب فيه متحدا واما من فصل في هذا
القسم كالقسم السابق وهو ما اتحد فيه الموجب فجعل الاقسام كالعلامة في النهاية وغيره فلا يظهر
فيه ايضا الا زيادة الايضاح **فوائد** وذهب كثير من مخالفينا الى نقل ان الشافعي قال بانه
يحمل المطلق على المقيد في الصورة المفروضة واختلف اصحابه فقيد اكثرهم اطلاق كلامه هذا
بان علة التقييد بانه كان هناك علة موجبة للالحاق كما في المثال المذكور فان علة التقييد
وهي زيادة التقرب مشتركة في الموضعين فيجب التقييد عملا بالقياس لانه عندهم دليل شرعي
والتقييد يقتضي العمل بالمطلق والمقيد والقياس جميعا وعدمه يقتضي ترك العمل بالقياس
مع احدهما وهو باطل هذا بخلاف ما اذا لم يتحقق علة موجبة للالحاق كالصوم في كفارة الظهار
وكفارة اليمين فانه لما ورد في الاولى التتابع مثل قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم
ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة الى قوله فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين دون الثانية
قال الله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير
رقبة فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم حمل كل واحد منهما على
مورده لعدم علة مشتركة بينهما توجب التقييد وربما نقل عن بعضهم انه ابقى اطلاق كلامه

يحمل بعض انه يحمل المطلق على المقيد في الصورة المفروضة مطلقا اي سواء كان هناك علة موجبة للالحاق
ام لا واحتج بان كلام الله كالكلمة الواحدة وفي العدة انهم ردوا ذلك عن ابي الحسن وتقرير هذه
الحجة انه اذا ثبت التقييد في احد الحكمين دون الآخر تحقق الاختلاف المنافي للوحدة وبان الشهادة
لما قيدت بالعدالة في الطلاق كما قال تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم واطلقت في غيرها
في غيرها كما في اية الدين واستشهدوا شهيدين من رجالكم حمل المطلق على المقيد واعتبرت العدالة
فيهما مطلقا فليكن في غيرها كذلك **فوائد** وكلاهما باطل اي كلا المذهبين مذهب الاكثر المفصل اما
الاول فلانا نقول وعدمه يقتضي ترك العمل بالقياس مع اصلها م لكل منهما معمول به في محله فلا يلزم
منه ترك العمل بالقياس ونحن نقول به لبطلان القياس اذ العمل به من شأن من يحكم بالظن الكاذب
ومعاذنا بالاستعاذة منه بربّ الناس هكذا قالوا في الجواب وهو بظاهره غير كاف لان العمدة
القياس عند الخصم دليل شرعي كما لا جماع عندنا فمقتضاه التقييد بمعنى ان المراد من المطلق هو المقيد
فحمل بالاطلاق وهو غير مراد ترك العمل بالقياس المبني على ان المراد من المطلق انما هو المقيد بعد بالاطلاق
وهو غير مراد فيلزم ترك العمل بالمطلق على هذا الوجه فالصواب في الجواب ان يبنى هذا القياس
هو العلة الا المستنبطة وليست بثابت الحجة عندنا فلا يصح هذا القياس في التقييد فترك العمل به لا يقتضي
ترك العمل بشيء من الخطابين ولعل هذا مراده هم بما قالوه وان لم يف به كلامهم وثانيا ان الاحتجاج
هذا الدليل لهذا التفصيل اذ ما من مطلق ومقيد الا ويمكن فيه استنباط علة فتم وثالثا
ان مرجع حجية القياس بمقتضى الحمل يخرج المسألة عن محل النزاع اذ الكلام في المطلق والمقيد من حيث هما
كذلك واما بطلان الاول الثاني فمعنى البيان يعني بيان ان اريد به الوحدة في الكلام انه عدم تناقض
بعضه لبعض فلزوم التناقض لولا التقييد فظاهر الوحدة بهذا المعنى ومنع لزوم التناقض لولا
التقييد لاختلاف الموضوع واتحاده شرط بينة في الاطلاق في صورة التقييد في الآخر انما يلزم التناقض
وان اريد بالوحدة انه لا اختلاف في القرآن اصلا فيلزمه ان يبقى عن البيان لانه يفرحها
وخاصا وعاما ومجملا ومبينا وظاهرا ومؤولا ما اريد فيها الحجة الى ما هو مشاهد بالعيان هذا
مع ان الدليل اخص من المدعى اذ النسك بعدم القول بالفصل مشترك الورود والمقدمة ضعيفة
المقدمة لا يصح التمسك بها من هذه الجهة ولو صحت فالمراد بالوحدة عدم التناقض كما ذكرنا

١٢٠ وصح به في بيت وقع ذي حج وغاية المأمول وأما بطلان الثالث فهو تقييد الشهادة بالعدالة
في غير الطلاق فلانه ليس من باب حمل المطلق على المقيد دون حجية هناك كما هو على النزاع ومن اراد
الاشارة الى حمل الاجماع والاتفاق كما صرح به في شرح الاربعين والعدة وغيرهما من كتب [illegible] وغاية
المأمول تقييد الامر بتخصيص العام بالدليل وكون القياس دليلا يبنى عليه وليس فقيها [illegible]
عليه قوله المجمل اعلم ان الكلام في المجمل يقع في مقامات الاول في امكانه والثاني في بيان معناه
لغة وعرفا والثالث في بيان اقسامه والرابع ان المجمل هل هو من المشترك المعنوي او اللفظي او
من باب الحقيقة والمجاز والخامس في ان الاجمال اللفظي هل هو بحسب الوضع او الارادة والسادس
في حكم المجمل وسيأتي الاشارة الى جميع ذلك اجمالا ولعل وجه تقديمه على المبين اما كون مفهومه
عدميا او ملكة اقسامه ثم الظاهر ان الاجمال في اللفظ انما هو بحسب الارادة لا الدلالة الوضعية اذ
العلم بالوضع يستلزم العلم بالموضوع له اذا عرفت هذا فنقول الاجمال لغة الجمع وعن ق كما جمع
اجمل الشيء جمعه من تفرقه وفي يه واما المجمل فهو في اللغة عبارة عن الجمع يقال اجمل الحساب اذا
جمعه وفي المنية الاجمال لغة الجمع يقال اجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفصيله تفاصيله وعن
الاتقن المجمل [illegible] الشيء مجموعه ومنه اجملت الحساب فالمجمل هو المجموع من غير تمييز وتفصيل
واما معناه اصطلاحا فقد اختلف فيه تعبيراتهم تبعا للمقصد [illegible] ثم الظاهر ان الاجمال في
اللفظ انما هو بحسب الارادة لا الدلالة الوضعية اذ العلم بالوضع يستلزم العلم بالموضوع له ثم ما تنح
ذلك [illegible] في المختصر [illegible] فالمبهم هو الخطاب الذي لا يستقل بنفسه في معرفة
المراد وزاد في الاول فقال هو في عرف الفقهاء كل خطاب يحتاج الى البيان وفي [illegible] هو في
الاصطلاح ما افاد شيئا من جملة اشياء هو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه ثم قال ان كلما
لا يستقل بنفسه في معرفة المراد فهو مجمل وفي المنية انه عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم معنى
مع احتمال ارادة غيره احتمالا مساويا الى غير ذلك من الاختلاف في عبارة القوم لكن
الاولى في تعريف المجمل وفاقا لجماعة منهم الشهيد في التمهيد ومثله في يه وغاية المراد
انه ما لم تتضح دلالته [illegible] ليخرج المهمل عنه على هذا [illegible] وعلى ما ذكره المصنف [illegible]
اتضاح الدلالة عام قد يكون لانتفاء الدلالة راسا كما في المهمل واخرى لانتفاء الاتضاح

كما في المجمل

كما في المجمل لكن قرينة المقام حيث ان الكلام في الموضوع لا المستعمل ترشد الى ما ذكرناه وربما يمكن تصحيح
تعريف بعض الاشاعرة [illegible] بما اورد عليه بعض طردا وعكسا [illegible] في المنية وغاية [illegible] فقال
وحده بعض الاشاعرة بانه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء فيدخل فيه المهمل مع انه ليس
مجملا لان الاجمال والبيان من صفات الالفاظ في المهمل فانه لا يفهم منه عند الاطلاق شيء فليس بمانع
ولا بجامع ايضا لان الاجمال قد يكون في دلالة الافعال كما سيأتي والتقييد باللفظ يخرجه فلا
ينعكس ويمكن دفع عدم الانعكاس بان التقييد باللفظ للغلبة مضافا الى ان ما ذكره من
التعليل بقوله لان الاجمال والبيان الخ واما نقض طرد التعريف المختار بالمجاز لصدقه عليه
عند عدم مانع من المقتضي فبعيد [illegible] انه ليس بنقض بل دخوله لازم ولعل هذا مراد من جعل غاية
الامران اللفظ مع جهة المعنى الحقيقي ومجمل من جهة المعنى المجازي ولعل هذا مراد من جعل
اللفظ بالنسبة الى المعنى المجازي من المجمل وثانيا ان المجاز غير داخل في الحد اذ دلالة اللفظ عليه
مشروط بنصب القرينة فحيث لا قرينة لا دلالة واما انكار وقوع المجمل كما عن بعض فضعيف
مضافا الى ما حققناه في بحث المشترك بالوقوع في الكتاب العزيز وغيره نحو قوله تعم واحل لكم
بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم وغيره من الآيات التي ذكر المصنف بعضها ثم ان اطلاق المجمل
على اللفظ والفعل هل هو بطريق الاشتراك المعنوي كما هو ظاهر كلام من عرفه بانه ما اه اما اللفظي كما هو
عن ظ شارح المبادي [illegible] او هو بطريق الحقيقة والمجاز كما هو ظاهر كلام من عرفه بانه اللفظ او الفعل
او اقوال وخيرها الاول الاصل فتم ولعله يأتي لهذا مزيد البيان في بحث المبين بعون الله
السبحان قوله على وجه وقع عليه اي وجه وقع ذلك الفعل من وجوبا وندبا كما اذا
صلى الشارع صلوة ولم يعلم على اي وجه اوقعها من وجوبا وندبا فان الفعل ينحصر الادلة
على وجه الوقوع وبالقرينة كالاقتران بالاذان والاقامة يدل عليه وبدونها فهو مجمل لاحتمال
ان يكون فعلها على وجه الوجوب او الندب ومما ذكرنا من المثال للاجمال في الفعل صرح في يه
والمنية وغاية المأمول والمعراج [illegible] وقال فيه اما الفعل فانه قد يكون مجملا باعتبار
جهل وجهه فانه يمكن ان يقع على جهات فاذا جهل وجهه كان مجملا بهذا الاعتبار وذلك كما

انه قد صدر من النبي ص فعل ولم يعلم وجهه هل على جهة الوجوب او الندب او الاباحة ونحن مخاطبون
بالتاسي وهو نفعل مثل فعله وبعلم انتفاء التحريم العصمة والكراهة لندرة صدوره فانه انما
يفعل لبيان الجواز فاذا لم يعلم وجه فعله كان مجملا لان المجمل هو الذي لم يتضح دلالته وهي وجه
ذلك الى ما قال في بحث ان الاجمال قد يكون في الفعل اذ الوقوع لا يدل على جهة انتهى وهذا الا
ان في حكم الفعل المجمل فلانا نقول لو جئ بفعل لاطلاق قوله تعم فاتبعوه وقول الائمة عم مثل
فعل لما روي من الاخبار انهم عم مثل النبي ص في جميع الاحكام والاشياء الا النبوة وقيل
ان التاسي بترديد فعل ما فعله المعصوم باتي الذي يفعل ما فعل على وجه الوجوب لا يكون متابع
لاحتمال كونه فعله على وجه الاباحة والاستحباب وقيل ان الاصل فيه الاباحة لاصالة عدم
التكليف وقيل بالاستحباب لان الغالب في فعله لقيام احتمال الوجوب والرجحان متحقق ولعل
هذا هو الحق لو صح ان الاجمال انما هو لتردد فعله بين الوجوب والندب لانتفاء احتمال
غيرهما من الاحكام بما مر في سابقا الكلام فيقتضي اصل البراءة والغلبة هو الاستحباب واما اصالة
عدم التكليف المقتضية للاباحة والاستحباب فقد ارتفعت بالاصل الثاني وهو الغلبة فلا وجه
للقول بان اصل البراءة كما يقتضي عدم الوجوب كذا يقتضي عدم الاستحباب فيبقى الاباحة سليمة
عن المعارض فقد اتضح بما مر ان الاجمال في الفعل بعد التردد في ولعل ما نقلوا من الاجمال فيه
انما هو بتلك الجهة **قوله** اما بالاصالة اه متعلق بقوله لتردده اي ذلك التردد اما بالاصالة
وبالوضع كالعين بالنسبة الى معانيه والقرء بالنسبة الى معنيه الطهر والحيض واما بعارض
الاعلال كالمختار الى اخر ما قال ومن هذا القبيل ما اذا دل دليل على عدم ارادة الحقيقة وكان
هناك مجازات متعددة ولا اولوية لاحدها والحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح عند
المصنف كما تقدم ثم ان عد المشترك من المجمل كما هنا وفي الذريعة والعدة والغنية والمعارج و
يه والتهذيب والاحكام والمختصر وشرحه للعضدي والمنية وغيرها ابطالا القول بامتناع
استعمال المشترك باطلاق واحد في معانيه او على القول بان الاصل عدم حمل المشترك على
معانيه مجردا عن القرينة وان جاز استعماله فيها بها كما هو الحق واما على القول بظهوره

الكلام فيما التاسي بالمعصوم مع
الجهل بفعله من الاحكام

في جميع

في جميع معانيه مجردا عن القرينة فلا يكون مجملا **قوله** واما اللفظ المركب اه اعلم ان الاجمال
في اللفظ اما من حيث انه مركب من الغير او من حيث انه مركب مع الغير او لا من حيث هذا ولا ذاك
والثالث هو الاجمال في المفرد وقد عرفت حاله والاول هو الاجمال في المركب من حيث انه مركب كما في
قوله تعم وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون
او يعفو الذي بيده عقدة النكاح من حيث هو مركب لاحتمال ان يكون المراد بالذي بيده عقدة
النكاح الزوج نفسه كما قيل وروداه في مجمع البيان فيسقط الذي حقه كل المهر وان يكون المراد به
ولي الزوجة كما قال به الاكثر للمصباح فلا يعطيها شيئا من المهر وبالجملة فالاية الكريمة من المجملات
من بيانها من السنة والثاني هو الاجمال في مرجع الضمير نحو ضرب زيد عمرا فضربته لتردد
الضمير الى الاقرب كما صرح به في علم الادب فينتفي الاجمال وعلى اي الحال فمن قبيل هذا المقال
مع قطع النظر عن قرينة الحال ما عن عقيل ابن ابي طالب ع ان معوية ابن ابي سفيان امرني
ان العن عليا الا فالعنوه وما عن بعض العلماء حين سئل عمن عن علي وابي بكر ايهما خليفة
النبي ص فقال من بنته في بيته ومنه في العام المخصص بمجمل فانه لا يتصور الاجمال فيهما الا باعتبار
تركيبهما مع المرجع والمخصوص والمخصص المجمل فالاجمال فيهما في المفرد لكن بشرط انضمامهما مع
الغير فلذا جعلها من اقسام الاجمال في المركب **قوله** مع الجهل اه اي مع الجهل بمعنى الاحصان
فانه استعمل مرة بمعنى الحفظ مثل والتي احصنت فرجها واخرى بمعنى التزويج مثل والمحصنات
من النساء ومحصنات غير مسافحات وبمعنى الاسلام مثل فاذا احصن ومن ابن مسعود
احصانها اسلامها وبمعنى الحرية مثل ومن لم يستطع ان ينكح المحصنات المؤمنات كما ذكر
والاحكم في هذه في بحث احصان الثاني والجملة والاية الاولى باعتبار تخصيص العام بالصفة
المجهولة مجملة كما ان الثانية باعتبار تخصيصها بالاستثناء المجهول كما ان المستثنى قبل التلاوة مجهول
وجهله يستلزم جهالة الباقي من المستثنى منه بعد الاستثناء مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم
قوله ذهب السيد المرتضى اه يعني في الذريعة وكذا الشيخ في العدة والعلامة لم يكن عنده
المتن كتاب العدة ونسبه الى الشيخ اماما اذا ما تباعد رايهم كما هو المتعارف ثم ان النزاع في
الاية في كتب القوم كالملتقى وية والتهذيب وغيرها انما هو من باب المثال لا انه مخصوص بالبد

[illegible]

الكلام فيما يكون اللفظ المبين
مجملا او دالا من الاحكام

جريانه في الرجل والرأس والانف والجسد واليوم والنهار ونحو ذلك مما له ابعاض وكل
بعض له اسم خاص ويطلق اسم المجموع على كل منها لاتحاد الطريقين في الكل وكلام البدة في التعبير
عن الكل بالجزء جيد فتأمل اما نحو قوله سبحانه والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فالمراد منه محل
اه فان الاتيان بقوله نحو اشارة الى ما ذكرنا من عمومية محل النزاع ومغني عن تكلف جعل
الاية الشريفة من باب المثال كما في الكتب المتقدم اليها الاشارة وكيف كان ففي المسئلة اقوال
ثلثة السلب الكلي والايجاب كك وهما اللذان صرح بهما المتن وثالثها ما سنذكره عن صاحب المدارك
قوله والاكثر هنا على خلاف ذلك اه اي على خلاف ما ذهب اليه المرتضى واتباعه من الاجمال في
في غاية لانه المشهور وهذا هو المنصور لدى الاقل المنكرين انما هو الاول المشهور الكاشفة
في نحو المقام والثاني ان المتبادر من لفظ اليد عند التجرد عن القرينة هو مجموع العضو الى المنكب
والتبادر اية الحقيقة والشاهد على ذلك انك اذا قلت بيدي او ايدي باي موضع من يد زيد
لا باي يد تلك بعد ذلك ثم الاستفهام بالنسبة الى كل واحدة من اليدين حتى يعلم من ذلك
ان لفظ اليد موضوع للمفهوم الكلي الذي يصدق على مجموع ذلك العضو ولو كان لكل جزء
جزء من اجزاء ذلك المجموع لكان الاستفهام باي الايدي تلك واحسنا ويسمى به والثالث
ان الاصابع مما يصح سلب اسم اليد عنها حقيقة بل الظاهر كما قيل عدم استعماله فيها ولو مجازا
اما قول السيد واعطيته كذا بيدي وانما اعطي بجزء منها فيمكن بالعادة اذ العادة في الاعطاء
بالكف لا بالانامل سلمنا لكن عرفت صحة سلب اسم اليد عنها وهي من اقوى علائم المجاز فاذا
ثبت مجازية استعمال اليد في الاصابع بصحة السلب ثم الحكم بمجازية ما عداه لعدم القائل
بالفصل على الظاهر ويعضده الشهرة العظيمة والرابع ان اليد حقيقة في مجموع العضو بلا خلاف وكونها
حقيقة في البعض منه مشكوك فيه فيدفع بالاصل وهكذا الكلام في القطع فان المتبادر منه
الابانة وان استعماله في الجزء مجاز فلا يصح التمسك بالاجمال بحاله وقد ظهر بما حررنا وهن ما ذهب
اليه صاحب المدارك في مبحث التيمم من ان لفظ اليد حقيقة ومجازية في ذوي الرسغ والمراد صاحب الى
الزند متمسكا بما لا دلالة له على ذلك كما بيناه في تعليقنا عليه فهو وان اصاب في الحكم اعني
عدم الاجمال بالنسبة الى التيمم الا انه اخطاء في الموضوع والظاهر انه احداث قول في المسئلة خارق

الاجماع

للاجماع المركب ثم والخامس الاجماع المحقق فان المخالف منا منحصر فيمن تقدم ذكره فهذا بفرض تمامه
في المتن وظاهر انه مدفوع لما بعد على قوله فيكون حقيقة فيه من انه لا ينافي قول السيد وجه
الورود كوجه الدفع ثم ظ ان تذكير الضمير فيه الراجع الى جملة باعتبار معناها اذ الجملة لغة هو
المجموع كما مر وكذا قوله ظاهرا بالتذكير مع كونه خبرا عن هذا الضمير **قوله** فيجب مع الحقيقة
والمجاز اه يعني ان الاستعمال لا يثبت به الحقيقة لكونه اعم كما مر غير مرة ولفظ اليد وان استعمل
في مجموع العضو وفي البعض منه الا انه فهم ما عدا الاول موقوف على نصب القرينة وهي فيما ذكر
السيد من الموارد القائمة ونهاية كونه مجازا في الثاني ان التوقف على القرينة لا ينافي مدعى السيد فان
الاشتراك عنده وعندنا متوقف على القرينة كالمجاز غاية الامر ان قرينة الاول معينة والثاني مفهمة
وبعبارة اخرى ان التوقف مما به الاشتراك بينهما فكيف يحصل به الامتياز لانا نقول اولا ان
فهم العضو بكماله عنده متوقف على القرينة ايضا وعندنا لا يتوقف والقرينة فيما عداه مجاز
قطعا لعدم جواز كونها قرينة الاشتراك بعد ثبوت تجوزا في فهم العضو بكماله عنها لعدم القائل بذلك
وثانيا انه اذا دار الامر بين كون القرينة مجازية او معينة كما في المشترك فالترجيح للاول للغلبة فافهم
قوله والفرق الذي ادعاه اه حاصل الفرق ان قولنا انسان يقع على الجملة مثل زيد وعمرو
ولكل بعض من تلك الجملة اسم يختص به ولا يقع انسان على ابعاض تلك الجملة مثل يد زيد وانفه
اذ هو بخلاف لفظ اليد فانه يقع على كل واحد بعض من مجموع العضو كما يقع عليه وحصوله
ان لفظ اليد مشترك لفظي بين مجموع العضو وكل بعض منه بخلاف الانسان فانه مختص بالكل
ولا يقع على الابعاض ومالا ينتفي الفرق بينه وبين اليد فهو باطل وحاصل الجواب ان مجموعا
الفرق بينهما غير معقول بل هما سواء في كونهما موضوعين للجملة المتبادر منهما في استعمالها
في الابعاض على سبيل المجاز فانه يقال قتلت انسانا او ضربته وانما قتل او ضرب بعضا منه
كالوجه واليد غاية الامر ان استعمال اليد في الابعاض شايع متعارف دون الانسان
ولا يلزم من ذلك كون لفظ اليد مشتركا مجملا اذ مجرد ذلك من غير اثبات كون ذلك
الاستعمال حقيقة لا يقتضي الاجمال لما عرفت في سالف المقال من اعمية الاستعمال نعم لو فرض
وجود قرينة صارفة عن ارادة العضو بكماله وكان استعمال اليد في كل واحد من ابعاضه

مجازا مقتادا من احا الاجمال من هذه الجهة لكنه عبر بدل السيد ثم ان ما ذكرنا هو ظ الغرض الذي
ادعاه السيد بين الانسان واليد وفي جواب المعم عنه والتحقيق ان يقال ان قول السيد ان
الانسان يقع على الجملة ان اراد به ان الانسان يقع على جملة تحوزيد بطريق الحقيقة اللغوية
فهو غلط لتوهم كون الانسان من المشترك اللفظي والمنكر المعنى لغة وليس به ولا يقول هو
به وان اراد به انه يقع عليها بطريق الحقيقة العرفية فمنع وفرع على ان اعاضها مجازا ولو سلم
ثبوت الحقيقة العرفية فاسد لتحقق العلاقة وهي الكل والجزء وان اراد به ان الانسان
موضوع للمفهوم الكلي ويقع على كل مصادقه حقيقة او مجازا كما هو شأن اللفظ الموضوع
للقدر المشترك وعليه الاشارة مرارا فلا يقع على ابعاض تلك المصاديق نحو زيد لا حقيقة
ولا مجازا اما الاول فظاهر واما الثاني فلعدم العلاقة فغير وارد لانه يمكن ان يقال باختيار الشق
الثاني ويقال ان العلاقة وهي الكل والجزء المناسبة بين المفهوم الكلي والجزئي من الجملة كيد زيد
فان كلا منهما جزء لتلك الجملة او المجاورة اويق ان المجازية هنا من باب سبك المجاز من المجاز
وثانيا باختيار الشق الاول بل هذا الظهر كما هو ظ بالتدبر فتدبر واما ما يق من ان احتمال المجازية
ما ذكره السيد من الامثلة بعيد لعدم صحة السلب اذ لا يق ما كتبت بيدي وما عوضت يدي
الى الزيد وعدم صحة السلب دليل الحقيقة فبعيد اذ الامثلة ليست من باب استعمال لفظ اليد
في الابعاض بل الظاهر انها من باب اسناد الفعل الى الكل ومن المعلوم انه تارة يفيد الاستيعاب
كما في غسل راسه واخرى الى التبعيض كما في مسح راسه وضرب زيدا فتدبر ثم المراد بالكل في قوله
وان كان مستعملا في الكل ما يشمل الجملة وابعاضها بقرينة قوله الا انه لم ما عدا الجملة مترا في
من الكل وعود هذا الضمير الى لفظ اليد ركيك نعم لو كان بعد لفظ الكل لفظ والبعض كما
يوجد في بعض النسخ لصح عوده الى لفظ اليد وهذا ايضا لا يخفى وكما كثر ان المناسب ان
يقول لم ما عدا الكل او ما عداه او ما عداه ويدل ايضا على ان المراد بالكل ما ذكرنا هو الكل
المذكور فيما قبله من كونه ظاهرا في الكل فانه لا يحتمل الا ما ذكرنا من كونه بمعنى العام الاصولي
وكل هذا مع ظهوره قد خفي على جمع من الطلاب ولذا مست الحاجة الى البيان وكشف الحجاب
قوله ما ينفي فيه الفعل ظاهرا عطف اه لان الامثلة التي ينفي بها بحسب الظاهر وكان اللفظ

قوله نعم قيد لقوله عد جماعة اه بقرينة ما سبق من التفصيل ويحتمل كونه قيدا للفعل والظاهر
قيد لقوله ينفي اه والمراد انه عد جماعة من الاصوليين من المجمل نحو لا صلوة الا بطهور اه
من الامثلة التي ينفي فيها بحسب الظاهر وكان اللفظ فيها دالا بالوضع على نفي الماهية ويتعذر حمله
عليه فيكون المراد نفي صفة من صفاته سواء كان المنفي الفعل المنفي شرعيا ام لغويا فاحكم واحد
نحو لا اقرار لمن اقر بالزنا مرة واحدة ولا شهادة لمحدود في القذف فانه لا يمكن صرف النفي الى
الاقرار والشهادة لانهما قد وجدا فلا بد من صرفه الى حكمهما وليس بهما الا حكم واحد وهو الجواز
لانهما ما عدا الكتمان والترك فلا وجه لصرفه الى غير الجواز من الفضيلة او الكمال ام ذا حكم متعدد
وامثلة كثيرة ظاهرة وكيف كان فموضع النزاع هما ذكرنا ظ عيان قوله ونفي المسمى ممكن اه
يعني ان نفي المسمى على تقدير كون الفعل المنفي من العبادات وكونها حقيقة شرعية في الصحيح منها
ممكن باعتبار انتفاء جزء كالفاتحة بالنسبة الى الصلوة او شرط كالطهور والبيت والولاية بالنسبة
الى الجهاد الى الصوم والنكاح وقد اخبر الشارع بنفي المسمى في هذه المذكورات فتعين للارادة لوضح
المرام ان العبادات كالصلوة والصيام على هذا القول هو الصحيح وعلى هذا يصح نفي الذات
والمسمى باعتبار فوات الجزء او الشرط ويمكن حمل التركيب على حقيقة اللغوية اذ وجود عامة
الاركان التي يطلق عليها حقيقة على القول بكونها اسامي للاعم غيرها فلما عرفت من ان
الصلوة بلا شرط او جزء ليست بصلوة حقيقة عند القول الاول فاذا صح حمل التركيب المذكور على
حقيقة اللغوية فليحمل عليها بلا اشكال قوله وان لم يثبت الحقيقة شرعية اه اي وان لم يثبت
الفعل المنفي حقيقة شرعية سواء كان من العبادات وقلنا بكونها اسامي للاعم كما هو الظ ومن
تحقيقه فعنت الحقيقة الشرعية ام لم يكن منها فان ثبت لمثل هذه التراكيب حقيقة عرفية بان يقصد
منه في العرف نفي الفائدة ان كان من غير العبادات ونفي الصحة ان كان منها كان نفي الحقيقة
العرفية اعني الفائدة والصحة مثلا متعينا ايضا كما كان نفي الحقيقة الشرعية متعينا على الفرض الاول
وتعين الاشارة في ذلك المبحث ان امثال هذه التراكيب صارت حقايق عرفية لحملها على المعنى
العرفي متعين فلا اجمال قوله ولو فرضنا انتفائه اه يعني لو فرضنا انتفاء ثبوت الحقيقة العرفية
ايضا كفرض انتفاء ثبوت الحقيقة الشرعية بمعنى فرض انتفاء ثبوت الحقيقتين والحال انه نفي

الكلام فيما ينفي فيه الفعل والمراد به
ظاهرا والمراد نفي صفة من صفاته
من الاحكام

الحقيقة جزء اد لثبوتها وتحققها بحيث الاثبات لتيوجه النفى اليه ويخرج الكلام عن الاهمال وهو
اما الصحة والفائدة واما الكمال فالامر فى تعيينها والظاهر انه يحمل مثل هذه التراكيب على نفى
الصحة دون الكمال لوجوه الاول كما اشار اليه المصنف بقوله بكثرة التعارف اى وشيوع بانه
لان المتبادر منها بعد العرف عن الظاهر الذى هو نفى الحقيقة كما صرح به السيد الاستاذ فلا
تتفاوت الحال فظهور الصحة من الفاظ العبادات بين كونها اسامى للاعم كما هو المختار او اسامى
للصحيح كما هو اى تفاوت الحال فى الظهور المزبور نظر ما ذكره المصنف من المقال وفيه عدم انعقاد
انه مطلق الارادة على التقليد بل هو الصحيح غاية الامر انه معنى الصحة على القولين مختلف كما مر تحقيقه
فى محله بما لا مزيد عليه فخلاصة الاستدلال انه بعد ان موضع النزاع ما تعذر فيه ارادة الحقيقة
وهنا مجازان احدهما مستبار نظر والاخر غيره وكلما كان كذلك وجب الاخذ بالظاهر ودليل الكبرى على
فالاعتبار والثانى ان نفى الصحة اقرب المجازين وقد عرفت مرارا ان اقرب المجازات بعد تعذر
الحقيقة متعين الارادة واما وجه الاقربية فلانه ذلك فلما ذكره الصحة الحقيقية فى انه نفى كل منهما ملزوم
لنفى جميع الصفات وليس نفى غيرهما كالكمال والفضيلة كك اذ نفى هذين لا يستلزم نفى الصحة
كما هو ظ فكان نفى هذين ابعد من نفى الحقيقة ونفى الصحة اقرب اليه وحمل اللفظ على ما هو
اقرب الى الحقيقة اولى من حمله على الابعد منها اتفاقا كما فى المنية وغيرها ما عبارة الثالث الشهرة
الكائنة فى نحو المقام والرابع ما نبه عليه فى بيه وغيره والمنية حاصله ان اللفظ فيما ذكره المصنف
من الامثلة معرض لها فى الباقى وما نفى ودال على نفى جميع الصفات لاستحالة بقاء الصفة عند انتفاء
الذات اللازم من ظ النفى المتعلق بها فالمفهم من الامثلة نفى الذات ونفى الصحة ونفى الكمال
لكن لما تعذر الاول ما هو الظ من نفى الذات غير ممكن لتحققها او وجب ان يكون الامثلة معولا بها فى الباقى
وما بقى من ان اللفظ لم يرد الا على نفى الصفات بالمطابقة بل بالالتزام وهى تابعة للدلالة المطابقية
فاذا انتفت كما فى موضع البحث انتفت الدلالة الالتزامية لامتناع بقاء التابع عند انتفاء
متبوعه فحواه اولا بالنقض بالمجازات وثانيا بالحل وهو ان اللفظ لحى طلالا بعد استقرار
الدلالة وتحقق الوضع بصير المنسبة الى معانيه مطلقا مطابقية كانت او التزامية كالعام بالنسبة
الى افراده فاذا دل الدليل على عدم ارادة المعنى المطابقى مثلا بقى معمولا به فى المعانى الالتزامية

كما هو

كما هو ديدن الفقهاء فى مقام الاجتهاد وبطلما عرفت من ان طريق اثباتها النقل لا ما ذكروا
هذا من اثبات اللغة بالترجيح بل هو وكذا المراد بالمجاز لم يبق للاجمال مجال وعن ناشر المتعال
وما بقى من ان العموم انما حصل للاجمال اعتبارا له لا للنفى معا فاذا انتفت المطابقية التى هى الاصل
وجب انتفاء اللازم غير مفيد لا مانعين المخصصة ثانيا الحل بنحو اخر وهو المنع من انتفاء الكل
الاصلية بل هى باقية غاية الامر انه مع حكمها تنتفى كما فى جميع المجازات والتخصيصات لا امتناع فى
صرف اللفظ عن العموم الى الخصوص وعن الحقيقة الى المجاز اذا دل عليه الدليل فتم والمجاز لم يبق
للاجمال مجال بعونه الملك المتعال قوله لانه فى هذا اثبات اللغة اه اى ما ذكرنا من التمسك باقرب
المجازات فى رفع الاجمال اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل لما عرفت من ان طريق اثباتها النقل لانا
نقول ليس هذا من اثبات اللغة بالترجيح بل هو من باب ترجيح احد المجازات وتعيينه بكثرة
تعارفه وظهور ارادته فى العرف دون غيره من المجازات وهذا جائز بالاتفاق كما ادعاه
بعض الاخيار وهو وجدانه مضافا الى هذا ظ كالشمس فى وسط النهار لما مر سابقا من القاعدة
عند الاعتبار من انه اذا تعذرت الحقيقة وكان هناك مجازات متعددة واحدها اقرب الى الحقيقة
كان متعين الارادة ولا يخفى ان هذا القبيل وكذا المراد بما قاله فى بيه فقال لا يمكن اثبات اللغة
بالترجيح لانا نقول بل هو اثبات المجاز بالقرينة مثله والحاصل ان مراد القوم من نحو تلك العبارات
تعيين ارادة احد المجازات المحققة بعد تعذر ارادة الحقيقة المحققة بكثرة التعارف بالمعنى
المذكور واما ما اشتهر من انه لا يجوز اثبات اللغة بالترجيح فالمراد منه انه لا يجوز اثبات الوضع
مطلقا شخصيا كان او كليا بمجرد الاعتبارات والنفى ولا اثبات على شئ واحد الامرين اذ كيف كان
فيما ذكرنا ان المراد بقوله بكثرة التعارف هو كثرة ارادة المجاز والظهور من هذا الكلام ولا حقيقة
حقيقة عرفية او شرعية فيندفع ما يتوهم من التناقض والتنافى بين ظاهر هذا وما تقدم من
فرض انتفاء العرفيين والجملة فان المراد بكثرة التعارف هو كثرة تعارف الاستعمال المجازى
لمثل هذا الكلام فى ذلك المعنى مع وجود القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقى فلا منافاة
بين هذا وما مضى وعن نظر المحققين لا ينبغى ان يحمل التعارف على تعارف الشرع او
اللغة اذ التقدير انتفاء العرفين بل ينبغى ان يحمل على عرف الاصوليين وبناء طلاقهم ما

ثبوت الحقيقة العرفية الاصولية في مثل هذا الكلام وهذا غير المرام وثانيا ان ذلك يأباه
التامل فان كلام الشارع لا يحمل على ما هو مصطلح قوم نشأوا بعده عدة مديدة بل المراد
تعارف الاستعمال المجازي لمثل هذا الكلام وهو لا ينافي انتفاء العرفية كما بيناه اللهم الا ان
يكون مراد القطب ما بيناه فلا ايراد عليه الا كونه خروجا من كلامه واما ما كتبه السيد الخليفة
من ان المص اعتبر هنا في المجاز التعارف والتبادر وفي السابق الاقربية لكونهما متلازمين
فلا يخلو عن شيء اذ الظاهر ان النسبة بينهما عموم من وجه لا انهما متلازمان كما زعم السيد ولعل
غرض المص من الاختلاف في التعبير في المقامين هو الاشارة الى كون كل منهما دليلا على المدعى
مستقلا الا انه ذكر احدهما هاهنا والاخر ثمة فافهم **قوله** ولذلك يتوقف اه اي ولكثرة
ارادة هذا المجاز وظهوره من هذا الكلام في العرف العام يتوقف لا شتهاره فهو كالعدم او
هو العدم مجوزا فظهر ان ذلك من المجازات المعتبرة عند اهل اللغة لا انه من اثبات اللغة
بالترجيح كما صرح به في شرحه والمص تصديق لما نقول ليس هنا سند هذا مع انه في بطلان اثبات
اللغة بالترجيح كلاما مر اليه الاشارة في اوايل الكتاب **قوله** احتج الاولون اه اي احتج القائلون
بالاجمال منها باختلاف العرف في مثل ما نفي فيه الفعل ظاهرا فيفهم منه تارة نفي الصحة كما في لا
صلوة الا بطهور واخرى نفي الكمال كما في لا صلوة الا بالاقبال فيلزم الاجمال لاجل تعدد
الاحتمال الحاصل لا سند لان موضع البحث ما اختلف فيه العرف وما كان كذلك فهو مجمل والجواب
بمنع الصغرى تارة والكبرى اخرى مستلزما بتسليمهما ومنع استلزامه المطلوب للخصم واما
الثاني فبان اختلاف فهم العرف ان ثبت ووقع فيما المراد منه ان بعضهم يدعي ظهوره في نفي الصحة
وبعضهم يدعي ظهوره في نفي الكمال فليس في هذا شائبة الاجمال لان كل صاحب مذهب يحمل
الكلام على ما هو ظاهر عنده بلا تردد وتوقف نظيره ان صيغة الامر مثلا فقد عرفت
اختلاف المذاهب فيها ومع ذلك كل ذي مذهب يدعي ظهورها في مذهبه وليس للاجمال
في مثل ذلك مجال كيف فلو عد مثل ذلك من المجملات لملا[illegible] الارضين والسموات و[illegible]
من البديهيات واما الاول فبانه ان كان المراد ان تلك الالفاظ مختلفة في الفهم فمن مثل
لا صلوة الا بالفاتحة يفهم نفي الصحة ومن نحو لا صلوة لجار المسجد الا فيه يفهم نفي الكمال.

فيفهم

فيفيد ان الفهم من الكل نفي الصحة خرج ما خرج بدليل وذلك لا ينافي الظهور واما الثالث فبانه
ان كان المراد انهم مترددون عند سماع هذه التراكيب [illegible] لاحتمالين في موارد استعمال
هذه التراكيب [illegible] ثم [illegible] كما مر ولو سلمناه فانما هو في بادي الراي وقبل النظر واما بعد التامل
واستعمال الفكر فنفي الصحة ارجح واظهر لما مر من انه اقرب الى الحقيقة وليس ذلك من باب
تسليم التردد والمستلزم لتسليم المساوات فيكون منع المساوات بعده من باب منع اللازم
وتسليم الملزوم اذ التسليم في عالم والمنع في عالم اخر فلا منافات ومن نظير ذلك ما قالوا في وجه
تسمية المسلك بالمسلك [illegible] المراد من قوله ولو تنزلنا الا تسليم تردده اه والظاهر انه
من هذه العبارة ليس بعزيز فعلى هذا يندفع ما قيل وفيه نظر لان تسليم التردد مستلزم
لتسليم المساوات اذ لا تردد مع رجحان احدهما فمنع المساوات بعده من قبيل منع اللازم مع تسليم
الملزوم وبطلانه معلوم فتدبر هذا ثم لا يخفى عليك ان ما ذكره المص من الحجة للقائل بالاجمال
الكلي وهو ابو عبد الله البصري وابو بكر القاضي مغايرة لما ذكره في شرحه والمشهور من
الحجة فيها ما حاصله انه احتج ابو عبد الله البصري بان الفعل الذي تعلق به النفي موجود [illegible]
حرف النفي اليه فلا بد من مضمر ينصرف اليه وليس اضمار البعض اولى من البعض فاما ان يضمر الكل
ليرجع اليه النفي او يتوقف والاول باطل للزوم زيادة الاضمار من غير ضرورة [illegible]
الى التناقض لانه لو حمل على نفي الصحة ونفي الكمال معا فنفي الكمال ثبوت الصحة فيلزم التناقض
واذا بطل الاول تعين الثاني اعني التوقف وهو معنى الاجمال والجواب عنه من دلايل المختار ولعل
ما ذكره المص من الحجة كان للقاضي فتدبر وكيف كان فقد اتضح من البيان ان القايل [illegible]
مع ما فيها من النقصان **قوله** بفوات شرط او جزء اه والظاهر ان الفاظ العبادات عند المحققين
حقايق في الصحيح منها فاذا [illegible] نفي نفس الفعل يمكن بفوات شرطه او جزئه كما مر **قوله** وعلى الجواب
ما قدمناه اه اي من الجواب عن حجة القايلين بالاجمال وهو حاصل منع عدم الاولوية اذ نفي
الاجزاء اولى واقرب الى الحقيقة المتعذرة [illegible] اراداته بعد تعذر الحقيقة فلا اجمال
قوله اكثر الشافعية على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان لان الكلام في المسألة
يقع في موضعين في المقام الاول ان النزاع هل هو مقصور في التحريم كما هو ظاهر كلام المص وبدا [illegible]

الكلام فانه لا اجمال فيما يتعلق بالاعيان من الاحكام

١٢٧

والتحليل كما هو ظاهر كتب اد بعضها وسائر الاحكام كما هو ظاهر ثبت والثاني في نقل الاقوال والثالث في الحجج
والرابع في ان عدم الاجمال هل هو باعتبار النقل او المجاز والخامس في بيان محل النزاع عن غيره وسنقف
على ذلك كله في تضاعيف الكلام بعون الله العلام اذا عرفت هذا فاعلم ان ذكر التحريم في كلام المصنف
وغيره من باب التمثيل والا فسائر الاحكام مثله لاتحاد الطريق ود المثال فتقرير ان الاحكام كالحلال
والحرام لا تتعلق حقيقة بالاعيان لعدم القدرة عليها بل هي متعلقات وعوارض والاحكام لا تتعلق
الا بافعال المكلفين وربما تعلقت بها مثل احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم و
انا احللنا لك ازواجك واحلت لكم بهيمة الانعام وحرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم
الى غير ذلك فهذه المسئلة كالسابقة جزئية من جزئيات القاعدة من انه متى تعذرت الحقيقة وجب
المصير الى المجاز وصار التعدد فيها هو مما نحن بصدده كيف كان ففي اجمال المسئلة والبيان قولان
فذهب اكثر الناس من المعتزلة والاشاعرة الى عدم الاجمال في مثل الاية والميتة هو مذهب المحققين
من الاشاعرة والمعتزلة وفي غاية المامول هو الحق وعليه جمهور الاصوليين وفي الاحكام صار
اليه اصحابنا وجماعة من المعتزلة كعبد الجبار القاضي والجبائي وهذا هو الاقرب لشذوذ المخالف
فانه علما ما حكيه جماعة من الكتب كالعدة ونهاية والمنية وغيرها ابو عبد الله البصري وابو الحسين
الكرخي وزاد في النهاية حكاه عن قوم من القدرية لنا وجوه منها ما ذكره المصنف وفاقا لجماعة من الكتب
كالعدة والذريعة والنهاية ومبادي الوصول والمختصر وشرحه وغيرها وسنقف على تحقيقه ومنها ما ذكره
في غاية المامول من انه استدل الاصحابة بنحو حرمت عليكم الميتة ولو كان مجملا لما صح ذلك ومنها
الشهرة العظيمة التي كادت ان تكون اجماعا ومنها الاجماع منا المعتضد بما نقف كثيرا من مخالفينا
قوله انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك اه المقصود اما صفة للمضاف اليه او صفة
المضاف فعلى الاول المشار اليه بذلك هو ما ذكر من الاعيان وعلى الثاني هو التحريم المضاف
الى الاعيان والثاني اقرب الى الصفة من وجه والى اسم الاشارة من وجهين **قوله** فانه يقال
حرم عليكم الخنزير اه نشر على ترتيب اللف **قوله** فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا اه حاصل
المرام ان مثل هذا الكلام وان كان مجازا بحسب اللغة الا انه حقيقة عرفية في المعاني المذكورة
لان العرف يفهمونها من غير تقدير الفعل في نظم الكلام ولو سلم عدم الحقيقة المجازية لوجب حمل

الكلام

الكلام على هذه المعاني لاندراج على غيره من المجازات فيتعين حمله على هذه المعاني وعلى التقديرين
فلا اجمال وتوضيح المقال ان من قال بعدم الاجمال في ذلك اختلفوا في مدرك الحكم بعد ان اتفقوا
في اصله على قولين الاول انه من باب النقل والثاني انه من باب اختيار اقرب المجاز بعد تعذر الحقيقة
فالاول هو ظاهر العدة والذريعة والمنية والاحكام فقالوا بعد الاشارة الى التبادر العرفي
تمسكا به انه المتبادر الى الذهن دلالة على كون اللفظ حقيقة فيه وزاد في النهاية والمنية فهذا اللفظ
كان مجازا من حيث الوضع اللغوي الا انه حقيقة من حيث العرف كما فهم الحيل عند اطلاق اسم
من حيث العرف فلا يحتاج الى الاضمار والاجمال وظاهر الذريعة والمعراج انكار ذلك والثاني
على ما ذكره من باب اختيار اقرب المجازات بعد تعذر الحقيقة وهذا هو الاقوى لاصالة عدم
النقل اذ لو كان حقيقة في ذلك لزم النقل كما اعترف به الخصم والمجاز وان شاركه في اصالة العدم
لكنه خير منه فهو في صورة التعارض عليه مقدم كما فهم والثاني انه لو كان منقولا لتبادر منه المعنى
المنقول اليه ابتداء من غير سبق الذهن الى معنى اخر غيره والتالي باطل للقطع بان الذهن ينتقل
بعد سماعه الى المعنى اللغوي الحقيقي ثم بمعونة القرينة العقلية يفهم المعنى الثاني كما في مثل
القرية ولطول النجاد وبدا انه فوقنا بينهم غاية ما في الباب لزوم القرينة وعدم انفكاكها كما
في يد الله فوق ايديهم والثالث انه لا يتم في بعض الصور وهو ما اذا كان الافعال متعددة
متساوية النسبة الى العين كما سيأتي اليه الاشارة والتمسك بعدم الفصل يعقل لانه يشترك
الفريقين بالجملة في ارادة المعاني المذكورة كما ذكر وعدم الاجمال القولان والثاني الرجحان
ثم ان اطلاق ما ذكره المصنف تبعا لمن مر اليه الاشارة لا يخلو عن النقصان اذ قد يكون العين
المتعلق بها الحكم كثيرة الافعال كالاكل والشرب والبيع والشراء وغير ذلك بالنسبة الى الميتة
والخمر المتساوية النسبة الى العين المرجوحة ولا ريب في ثبوت الاجمال مع الا اذا قامت القرينة
على تعيين احدها وهو خارج عن محل النزاع فيعم انه في العين ما يصح ان يتعلق به القصد فعلا
واحدا او اكثر لكن الواحد منه راجح واظهر فهناك يتم الاستدلال وبالجملة فاطلاق القول
بان المراد في مثل حرمت عليكم الميتة والخمر هو تحريم الاكل والشرب لا يخلو عن الاشكال لما
ذكرنا من ثبوت الاجمال والتحقيق في الاستدلال لرفع الاجمال بحيث لا يرد عليه شيء من الاشكال

الكلام فيما بعد الادلة بعدم الاجمال
في التحريم المضاف الى الاعيان
والتحريم
الاحكام

لوجوه الاول

ان يقال ان العين المتعلق بها الحكم اما ان يكون لها فعل واحد او اكثر وعلى الثاني اما ان يكون لها فعل
واحد او اكثر وعلى الثاني اما ان يكون هناك قرينة على تعيين احدها او لا وعلى الاول فلا اشكال
في لزوم الحمل على ذلك الواحد كما صرح به في [illegible] ولا فرق في ذلك بين ان يكون مجازا قريبا او بعيدا اذ
المناط في الحمل هو القرينة وعلى الثاني اما ان يكون الافعال متساوية النسبة الى تلك العين او متفاوتة
النسبة بان يكون بعضها ظاهرا من تلك العين وبعضها غير ظاهر منها وعلى هذا اما ان يكون البعض
الظاهر واحدا او متعددا فعلى الاول وهو ان يكون بعد تعذر الحقيقة فعل واحد مجازا
يجب صرف الحكم عن العين الى ذلك الفعل بلا اشكال لان ارادة الحقيقة متعذرة والمجاز واحد متعين
بالارادة عند تعذر الحقيقة حذرا من عرو كلام الحكيم عن الفائدة وللاجماع كما عن بعض [illegible]
اهل اللغة المطردة كما صرح به في [illegible] وعلى الاول من الثاني يجب تقدير الجميع وصرف الحكم اليه
لان تقدير البعض ترجيح من غير مرجح وتقدير بعض لا على التعيين يوجب الاجمال المخالف للاصل و دون البعض
عدم تقدير شيء اصلا مع تحقق الحقيقة يوجب عرو كلام الحكيم المخالف للاصل وهو اشد محذورا
كما مر سابقا وتدعى الاجماع [illegible] في اللغة هذا مع ان اضمار الجميع يوجب تعيين المراد
وحكم سائر النعوت [illegible] ولو قيل بان مراد المطلقين ما ذكرنا او كان المراد دفع الايجاب
الكلي المدعى من الخصم الحاصل بالسلب الجزئي ارتفع عنهم ما مر من الاشكال لكن ليس في كلامهم
ما هو على احد الامرين دال فتدبر **قوله** على الجواب المنع اه وفيه ما عرفت والصواب في الجواب ما
ذكرنا انفا فلا نعيده **قوله** المبين نقيض المجمل اه الكلام في المسئلة في مقامات المقام الاول
في بيان المبين والثاني في الاقوال والثالث في الترجيح والرابع في الاقسام والخامس في وقت
البيان هل هو وقت الخطاب او وقت الحاجة وستقف على تحقيق الحال في خلال المقال بعون
الله المتعال فنقول المبين ماخوذ من البيان [illegible] ان البيان في اصل
اللغة مشتق من البين وهو الفرق بين الشيئين يقال بين بيانا وتبيينا [illegible]
[illegible] المبين اسم مفعول من قولك بينت الشيء تبيينا اذا اوضحته
توضيحا والظاهر ان المبين في غالب الكتب اسم مفعول لكن على هذا يرجع الضمير اليه في قول
المصنف وينقسم اه لا يناسب [illegible] الاستخدام والاولى ان يرجع الى البيان المدلول عليه

بالمبين

الكلام في المبين من الاحكام

بالمبين واما رسمه اصطلاحا ففيه خلاف [illegible] كسائر الرسوم الاصطلاحية بل [illegible] من اراد
الاطلاع فليرجع الى [illegible] وحيث لم يتعرض لذلك فائدة يعتد بها لم نتعرض له وكيفما كان فقد رسم
المصنف كالزبدة بانه نقيض المجمل اه **قوله** سواء كان بنفسه اه يعني ان المبين وهو ما دلالته على المراد
متضحة فهو نقيض المجمل على قسمين الاول ما يكون مبينا بنفسه من غير حاجة الى الغير والثاني
ما يكون بيانه بالغير [illegible] الى ما في جملة من الكتب كالمعارج [illegible] وشرحه والاحكام
ان المبين قد يطلق على ما يحتاج الى البيان وقد ورد بيانه كالمجمل بعد بيان المراد به والعام والمطلق
بعد التخصيص والتقييد والفعل المقترن بما دل على وجهه وقد يطلق على الخطاب المبتدأ المستغني
عن البيان بنفسه مثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم وان الله على كل شيء قدير فان فائدتهما الشمول
علمه وقدرته لجميع الاشياء [illegible] واما ما [illegible] صاحب الفصول في المثال الاول
معللا بان العام [illegible] الشمول [illegible] لكنه [illegible] مقتضى اللغة محل
تامل بل [illegible] اذ لا يتم الا على القول باعتبار الخصوصية في البيان [illegible] حيث
عرف المبين بما دلالته على المراد واضحة وحكم بانه نقيض المجمل [illegible] من كونه نقيضا للمجمل تحقق
[illegible] **قوله** وينقسم
الى ما يكون قولا او فعلا [illegible] والقول المفرد والمركب [illegible] كما ذكره المصنف هنا من الامثلة وما
ذكره في بحث المجمل والمبين **قوله** على الاصح اه قيد للاخير [illegible] والبعض الناس
خلاف في الفعل [illegible] بان الفعل اطول من القول فيفضي الى تاخير البيان مع امكان تعجيله
[illegible] قد يكون اطول [illegible] الركعة بالقول [illegible] زمانا اكثر
[illegible] الركعة [illegible] بالعكس [illegible] البيان الفعل اطول [illegible] التحقيق ان
[illegible] ان البيان اذا كان ممكنا بكل منهما لكن احدهما يطول [illegible] لزم منه تاخير البيان عن
وقت الحاجة والاخر [illegible] وجب البيان [illegible] ذلك سواء كان قولا ام فعلا وان
تساويا [illegible] البيان [illegible] مفض الى تاخير البيان صح البيان بكل منهما [illegible]
حال [illegible] خصوص احدهما [illegible] لا يقتضي هذا لزوم تاخير البيان عن وقت
الحاجة [illegible] وثانيا المنع من لزوم تاخير البيان

كلام صاحب الفصول

١٢٨

انه هو ان لا يشرع في البيان عقيب الامكان ولا يشتغل به وهذا انه شرع فيه ثم شغل غاية الامر
ان الفعل يستدعي زمانا ومثله لا يعد تاخيرا كمن امر عبده بدخول مصر فاخذ في السفر في الحال
فانه لا يعد مؤخرا اذا دخلها بعد شهر مع ان السير اليه كذلك بل مبادرا ممتثلا كما اشار اليه في المختصر
وغايته ان ذلك ما نحن فيه حال ما قالوه من ان تعقيب الفاء في كل شيء بحسبه وقد يقال
هو تزوجت فولدت وثالثا ان الحكم ببطلان تاخير البيان مطلقا ثم بل هو عن وقت الخطاب
الى وقت الحاجة جائز عندنا ورابعا انه محجوج بما في الذريعة والعدة وغيرهما من الاجماع على وقوع
البيان بالفعل وخامسا ان الفعل اصرح دلالة في البيان كما صرح به جمع من الاعيان
في الذريعة وغيرها انه قد علم بالعادات ان التعليم بالفعل اقوى منه بالقول الا ترى ان القائل
ربما لم يفهم مراده من القول ويفهم بالفعل وفي رأي الفعل اكشف من القول في البيان لان
الفعل ينبئ على صفة المبين عيانا والقول اخبار عن تلك الصفة وليس الخبر كالعيان ومثله
في [illegible] وربما يكشف عن ذلك ما قيل بالنظم الفارسي شعر نزاد بدم يوسف واشنيدم
شنيده كى بود مانند ديده وبالجملة فهذا البيان ظهر ان المراد بقوله على الاصح هو الاصح فعل
الفصيح الا التعقيب قوله كقوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع لونها الآية روي ان بني اسرائيل وجد فيهم مقتول
اسمه عاميل فتنازعوا في قاتله وجاؤوا الى موسى ليعين قاتله فقال لهم اذبحوا بقرة
فاضربوا ببعضها الى ذنبها المقتول فانه يحيى فيخبركم بقاتله ولما فعلوا ذلك قام المقتول فاخبرهم
بان فلانا قتله لاجل المال ثم سقط ميتا وبذلك اخبر الله بقوله واذ قتلتم نفسا فادارأتم
فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى الآية وقد ذكر في تفسير
ان الحكمة في ذبح البقرة وجهان الاول التعبير على من اتخذ العجل الها بان البقرة الموصوفة بما ذكر
الملحمة اذا كانت قابلة للذبح فغيرها بطريق اولى وما هذا شانه كيف يستحق ويجوز ان يكون
الها والثاني انه في بني اسرائيل رجلا صالحا مطيعا لله ولامه وكان ماله هذه البقرة لا
غير فامره ببيعها لينتفع الرجل بثمنها فاشتروها منه بملء مسكها ذهبا وكان ثمن البقرة
قبل ذلك ثلثة دنانير وللاية الشريفة تاويلات اخر ذكر بعضها القاضي البيضاوي
في التفسير قوله في اظهر الوجهين لانه يخرج ان قوله صفراء فاقع لونها الخ بيان للبقرة في قوله انه

بامركم

بامركم ان تذبحوا بقرة والامر فيه للوا [illegible] موسى على نبينا وعليه السلام عن تعيينها بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا
ما هي وما لونها ولم يبين تعيينها الله تعالى لهم بقوله بقرة لا فارض ولا بكر الخ وقوله صفراء فاقع لونها الخ
ولما نقل عن تفسير الامام وتفسير علي بن ابراهيم عن الصادق عليه السلام انها كانت معينة في الواقع فيثبت بقوله
لا فارض [illegible] فظهر ما ذكرنا وجه الاظهرية قوله في اظهر الوجهين والوجه الآخر ما قيل من انه ليس بيانا للبقرة لان
سكوتها [illegible] في التخيير [illegible] وما كادوا يفعلون [illegible] على الفعل وانما وقع السؤال
منهم تعنتا فشدد الله عليهم بقوله بقرة لا فارض فيكون استئناف التكليف لاجل تعنتهم ويتغير
لم ان اطلاق الامر بالبقرة دليل التخيير والصفة المذكورة بعد واحد بعد واحد ناسخة لما قبله
واحد من التعيينات الحاصلة منها ناسخ لاطلاق مرتبا الاتيان لما ذكرنا ولما نقل عن ابن عباس
انه قال انهم لو ذبحوا اي بقرة لاجزاتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وعن بعض الخبار
الرضا انهم لو عمدوا الى اي بقرة لاجزاتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم يعني بزيادة الصفة
في البقرة والجواب اما عن الاول فبان الظهور [illegible] ممنوع ظهورها بانه في البيانية واما عن الثاني
فبان عدم رجاء [illegible] من احد [illegible] في الاشتمال لاجل عظم ثمن البقرة كما مر واما قول ابن عباس
فلا حجة فيه لكونه مقطوعا واما المروي عن العيون فمعارض بما مر قوله ويعلم كون الفعل
بيانا تارة بالضرورة من قصده وفي جملة من الكتب كالنهاية والتهذيب والمنية وغيرها ان العلم
بكون الفعل بيانا انما يحصل باحد امور ثلثة الضرورة والدليل اللفظي والعقلي واشار المصنف الى الاول بقوله
بالضرورة من قصده وذلك كالوارد بعد [illegible] اتى به مقترنا بما [illegible] والعلم الضروري بكونه بيانا الا [illegible]
والى الثاني بقوله صلوا كما رايتموني اصلي [illegible] ان صلوته بيان للصلوة في قوله
تعالى اقيموا الصلوة وكذا يعلم بقوله خذوا عني مناسككم ان حجه بيان للحج في قوله تعالى ولله على
الناس حج البيت وذلك لانه لا [illegible] في القولين بيان [illegible] افعال الصلوة والحج [illegible]
على تعريف شيء منها بل احال البيان بالفعل [illegible] في الخارج هذا [illegible]
والعدة من الاجماع فان في الثاني ان المسلمين اجمعوا في عهد الصحابة ومن بعدهم رجعوا في بيان
صفة الصلوة والحج الى افعال النبي [illegible] وبهذا ظهر فساد ما قيل من ان البيان
انما هو بهذين القولين كيف لا والقولان مجملان يحتاجان الى البيان فكيف يحصل

الكلام فيما العدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة من الاحكام

بها البيان فما قيل ان بها حصل البيان في البطلان والحال الثالث كالاول كونها على ... وذلك بان
امرتم بفعل مسبوق بلفظ مجمل ثم فعل فعلا صالحا لبيانه ولم يسبق بالقول كون ذلك الفعل
بيانا له فيعلم كونه بيانا له بدليل العقل والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة **قوله** لا خلاف
بين اهل العلم في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة اه وجهه مضافا الى ما كتب القوم
كالذريعة والعدة والغنية ودرر ... والمبادي والمنتهى والمختصر وشروحه والاحكام
من دعوى الاجماع عليه ان التاخير عن وقت الحاجة يستلزم التكليف بما لا يطاق وهو قبيح
على العاقل فضلا عن الحكيم على الاطلاق بيان الملازمة ظاهر اذ يجب على المكلف الاتيان بالمكلف
به في ذلك الوقت وهو لا يعلم فما عن بعض الاخباريين من تجويز ذلك وتمسكه بدلالة بعض الاخبار
على الجواز حيث قالوا عليهم السلام لا يجب علينا الجواب كلما انتم امرتم ان تسالوا ان شئنا اجبنا وان شئنا امسكنا
مضافا الى انه توهم مصادم لما مر من الاجماعات المتظافرة والعقل انه لا ينبغي التامل في مدلول
هذه الاخبار لانهم عليهم السلام انما يجيبون على حسب ما رأوه من المصلحة ولا دلالة فيها على انها بعض
التكليف بما لا يطاق والاغراء بالجهل فعدم جوابهم دليل على عدم حاجة السائلين عند
السؤال اذ لو كانت حاجتهم بما سألوا عنه قائمة وقت السؤال فعدم الجواب يعد تكليفا بما لا
يطاق واغراءها بالجهل بها وقد عرفت انه عن العاقل قبيح فكيف بالحكيم وبالجملة فهذه الاخبار
عن معارضة ما قدمنا قاصرة جدا فلا بد من التاويل بما يرجع الى ما قدمنا لو كانت ظاهرة في
خلافها **قوله** ومنعه اخرون مطلقا اه اي منع جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب قوم
اخرون كالغزالي والصيرفي وابي هاشم الجبائي وبعض الحنابلة مطلقا سواء كان الخطاب
من الظواهر ام من المجملات وقوله مطلقا مقابل التفصيل الذي حكاه من السيد ووافق السيد
عليه الكرخي وجماعة من الفقهاء وفي المقام تفصيل اخر ذهب اليه بعض المعتزلة كابي الحسين
البصري وبعض الاشاعرة كابي بكر الدقاق وهو ان الخطاب ان كان له ظاهر جاز تاخير بيانه
التفصيلي لا الاجمالي وان كان كالمجمل جاز تاخير بيانه ولعل هذا مراد المصنف من قوله قولا اخر
وهو جواز تاخير بيان ما ليس له ظاهر ثم المراد بقوله وغيرها قولان لان كالمجمل احدهما جواز
تاخير بيان الامر دون الخبر ثانيهما جواز تاخير بيان النسخ دون غيره وهذا القول حكاه

الكلام فيما الجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة من الاحكام

في المنية

في المنية عن اكثر المعتزلة وفي نهاية عن الجبائيين والقاضي عبد الجبار فقد تلخص مما حررنا ان الاقوال في المسألة
خمسة الا ان اصولها ثلثة الايجاب الكلي والسلب الكلي والتفصيل **قوله** فان الظاهر يحتمل ما حاصل
المرام ان لفظ العام لو كان باقيا على اصل اللغة فان الظاهر منه كاحتمال التخصيص يحتمل المجاز الظاهر تاخير
بيانه لانه في حكم المجمل المار في بحث العموم والخصوص من ان السيد يدعي في كل ما يدعيه غيره العموم بحيث
لو استعمل في غيره لكان مجازا اشتراكه لغة بين العموم والخصوص لكنه نقل في عرف الشرع الى العموم
فمحصول المرام في المقام ان لفظ العام ما دام باقيا على اصل اللغة جاز تاخيره لاجماله الناشي عن الا
شتراك واذا نقل عن اصل اللغة المعتبرة كعرف الشرع لم يجز التاخير لعدم الاجمال ومما يناسبه
عدم التنافي في قول المصنف ان الظاهر يحتمل اذ الظهور باعتبار الوضع والاحتمال باعتبار الارادة فان الشرح
ما ذكره السيد الخليفة من ان استعمال لفظ الظاهر في العموم انما بنى على ظهوره من زعم بعض اراد المراد
منه ظاهرا النظر وبادي الراي ولا يعبر به **قوله** ان الاجماع من الكل اه اي حتى من العامة ونقل في
الحاشية نقلا عن الغزالي في المستصفى وادعاه وجوب تاخير الناسخ فضلا عن جوازه وصرح به
جلال الدين الدواني في الاحكام وقد صرح بذلك صفي الدين الهندي في الذريعة وصرح بعض اجلاء اهل العصر
قوله مع ما فيه من البعد اه يعني ان في حكم العلامة وموافقته لذلك القائل من العامة على
وجوب اقتران المنسوخ بالبيان الاجمالي نظرا من وجوه الاول ان القول بوجوب اقتران المنسوخ
بما يشعر مستبعد للاجماع المنقول من الخاصة والعامة على عدمه كما عرفت والثاني انه مخالف لما
هو المعروف بين القوم من اشتراط تاخير الناسخ والثالث ان هذا الحكم منه مخالف لحكمه في مباحث
النسخ حيث عد هنا تاخير بيان المنسوخ شرطا لتحقق النسخ وجعله كغيره من الاصوليين ما به الفرق
بين التخصيص ويحتمل ان يكون مراد العلامة من عدم تاخير بيان الناسخ الاول فلمنع عموم الاجماع
بحيث يشمل موضع البحث كيف وهو موضع النزاع للناسخ هو البيان التفصيلي لا الاجمالي فانه
ليس ببيان حقيقة واما الثالث فلانه من هذا نعم يرد على العلامة المطالبة بدليل يدل على
الاقتران بالبيان الاجمالي وليس فليس **قوله** واما ما يوهمه اه هذا دفع لما يتوهم ورده
على قوله ولا يكاد يظهر له ثمرة من ان الفرق بين السيد وبين ما حكاه العلامة عن بعض العامة
من جهتين احديهما في الفسخ فلا وجه لحصر الفرق بينه وبين قول السيد في جهة الفسخ في قوله ولا يكاد يظهر
واما الثاني فلان المتبادر من البيان

من حيث الوضع ظاهر ومعناه لمن هو عالم بوضعه ومحتمل من حيث الارادة وهذا احسن منه

شرطها هو البيان التفصيلي للاجمالي فلا يرد عليه نقض الاقتران الثالث اما الاول

بينه وبين قول السيد بعد انعام النظر في الاوجه الفسخ والوجهان من كلام المصنف ظاهران وحاصل الدفع
ان كلام السيد في الاحتجاج معرب عن موافقته للقول الحكي في كلا الوجهين فانه ايضا عمم المنع لكل ما له
ظاهر واكتفى بالبيان الاجمالي فلا فرق بينهما الا من جهة الفسخ بيّن عدم العلاقة ما اورده يعرب عن
الموافقة اي يعرب ويظهر كلام السيد في احتجاجه لما صار اليه من موافقته لذلك القائل في كلا الوجهين
والموافقة في الوجه الاول وهو تعميم المنع لما له ظاهر ظاهرة من الوجه الاول من الوجوه الثلثة لكن هذا
الظهور لمن اعطى الحجج حق النظر كما ذكره وزعم انه منه هذا شرح على طبق ما رامه المصنف من الترجيح
على العلاقة بانه لم يلاحظ ولم يعط حجة السيد حق النظر وما الظهور فحال قول السيد بانه موافق
لذلك القائل في كلا الوجهين على نحو ما هو زاد يمكن ان يوتى من جانب العلاقة امام انه حجة السيد لا
باقي من المغايرة لذلك القول فيما ذكره المصنف من الوجهين كما هو ظاهر لمن اعطى حجة السيد حق
النظر وتبع المصنف في ذلك صاحبيه فقال والمرتضى فيما يراد به غير ظاهره كالعام وثانيا
انه لم يبق على العلامة اعلاء انه نظر بملاحظة حجة السيد بل ملاحظة الملاحظة العنوان وهو على
ما ذكره المصنف من الوجهين فيه وصرح به المصنف يعطي المغايرة في كلا الوجهين ايضا فلا يطابق
حجة السيد على ما ادعاه فانه بالنسبة الى الوجه الاول اعم من مدعاه وبالنسبة الى الوجه الثاني
وهو عدم التعريض للمراد من البيان اهو التفصيل او غيره اخص من المدعى فافهم قوله
وهو القول الاول وهذا القول وهو جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت
الحاجة اجمالا او تفصيلا في المجمل والظاهر ونفاه المشهور لما ذكره المصنف من انه لا يتصور مانع
عقلا سوى ما تمسك به الخصم وسياتي بيان ضعفه ووقوعه شرعا كما في قوله تعالى فيه تفسير البقرة هو
الصلوة والحج في قوله تعالى اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت المبينين بفعله وغيرها
كما سياتي بيانه في احتجاج السيد لما صار اليه ويتفرع على ذلك تسهيل الفعل المامور به
اذ يعلم ان في التاخير مع ترتب الثواب بنفس العزم والتوطين تسهيلا للفعل المامور به
لانه اذا تاهب للفعل ووطن نفسه عليه قبل بيانه يكون عليه السهل اذ مع عدم البيان
ربما يحتمل كون المكلف به اشق مما هو المراد فاذا وطن نفسه على الاشق والاسهل
مع انه المطلوب هو الاسهل ومع البيان ان المراد هو الاسهل لا يوطن نفسه الا عليه فقد

تخفى

تخفى ما ذكرنا وجه او بعيد ما له على الجواز اثنان منها ما ذكره المصنف ظاهران والاظهر في الثمرة وقوع
شهادة بما قوله وابدا الفرق بان العربي لا يفهم من الزنجي شيئا اصلا تو سيجيء ما في السيد في الذريعة
فقال ما حاصله ان يفرق بينهما لامرين بان المخاطب بالمجمل يمكنه بين انواع الخطاب ويفصل بين ضروبه
ويدري ان المراد احد معانيه المحتملة فيوطن نفسه على الامتثال بايهما بين له انه مراد بخلاف
خطاب العربي بالزنجي فانه لا يفهم منه شيئا اصلا لا يميز كونه خبرا وانشاء امرا ونهيا استفهاما
او عرضا او تمنيا مدحا او ذما فالملازمة باطلة نعم لو فرض في خطاب العربي بالزنجي حصول
فهم له في الجملة بالقرائن وكان ذلك قبل التفسير ممكنا منعنا بطلان اللازم وبهذا اندفع ما اورده
الغزالي في المقام من ان مثل ما ذكرتم في تاخير بيان المجمل من المطلق بتصوره في خطاب العربي بالزنجي
فان المخاطب وان لم يفهم شيئا الا انه يعلم ان خطاب الحكيم لا يخلو عن فائدة فيستعد ويوطن نفسه على
ما ذكرتم في الخطاب بالمجمل انه انا ناهض بيانه فلم يجوز ثم هذا مدعو ذلك مع انه لا فرق بينهما وقد
عرفت مما ذكرنا ان الجواب يمنع الملازمة على الاطلاق كما صنع المصنف لا يخلو عن شيء الا ان يكون
مراده هو الغالب من عدم فهم العربي من الخطاب الزنجي شيئا اصلا وهو في حكم الاصل ايضا بل لو فرض
عدم الفهم اصلا في المخاطب بالمجمل ايضا صح خطابه به فالتحقيق في الجواب منع الملازمة تارة وتسليمها ومنع
بطلان اللازم اخرى قوله وايضا تاخير العلم بتفصيل صفات الفعل الخ حاصل هذا الاستدلال
ان التكاليف عامة للمطلقين لبقائهم على شرائط التكليف الى حين الامتثال مع انه ربما يعرض المانع
في اثناء الامتثال كالصائم يمرض والصائمة تحيض والمصلي يجن او يموت في غير ذلك فان
هذه كلها من باب تاخير البيان عن وقت الخطاب فكما لا يجب على المكلف ان يكون عالما بقدرته
على الفعل اتفاقا فكذلك لا يجب ان يعلم صفة الفعل قبل الحاجة اليه وتحصيله ان الاجماع واقع على
جواز امر الله تعالى المكلفين بالافعال مع جواز عروض المانع كالموت بكل واحد قبل الفعل مع
ذلك يوجب الشك في المراد بالخطاب وعلى تقديره مرجع ذلك الجائز يكون تخصيصا لم يتقدم
بيانه وغير ذلك ان التكليف مشروط بسلامة المكلف وهذا القدر معلوم لكل عاقل فان اوجب
اعتقاد عموم التكليف يشترط الظن ببقاء المكلف وسلامته عما يزيل التكليف من الموت
والجنون واشباه ذلك وقد صرح السيد بذلك في مسئلة جواز الامر مع العلم بانتفاء

المشروط بالجملة فلا اجمالية المقيس عليه كما في المقيس بتقريب اظهر ان حكم المقيس عليه ثبت بالاجماع المنعقد
في المقيس وهو الفارق بينهما ثم وثانيا انه لو تم هذا الاستدلال لكان هو القياس في المساواة والاولوية
والمرتضى لا يقتضي بالعمل بالقياس من اصله ان الى سبيل الحتم كما في تحقيقه في محله فلا وجه لاستدلال
السيد هنا بالقياس وتحسين المص اياه بقوله وهو جيد اه ويمكن الجواب عن الايراد الثاني
بان هذا الاستدلال الزامي وبه يندفع هذا الايراد عن المص ايضا فتامل وتدبر **قوله** ان
العام لفظ موضوع حقيقة اه اي في عرف الشرع واللغة لما مر من ان الفاظ العموم عند السيد
مشتركة بينه وبين الخصوص لغة **قوله** لان المخاطب لا يريد بدائه وفيه ان هذا انما هو في المشترك واما
في نحو ما كان له حقيقة واحدة ومجازات متعددة وما قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي فلم يوجد
قرينة معينة فلا وكذا فيما له حقيقة ومجاز راجح مع عدم القرينة كالامر في اخبار الائمة ع عند المص
فان تعليل السيد لا يجري في ذلك كما هو ظاهر ثم لا يخفى على النبيل ان ما ذكره السيد في مقام الفرق بين
المجاز والمجمل من التعليل في نفسه عليل اذ ظاهره مشكل لان المجاز لا بد له من دليل وقرينة ومعنى
القرينة انه مشروط بذلك ونحن نقول ان المجمل كالمشترك مشروط بذلك ايضا فدعواه وجوب اقتران
المشروط بالشروط من احتياجه حال الخطاب في الاول دون الثاني في حيز الارتياب اذ العلة في منع
التاخير هي قبح ذكر المشروط متراخيا عن شرطه وعدم اقترانه به حال الخطاب وهي قائمة في المجمل ايضا
فان جاز التاخير جاز فيهما وان منع منع فيهما فالفرق بان الثاني يفتقر الى البيان دون القرينة حقيقة
دون الاول معتل فتامل **قوله** بخلاف ما هو بدائه يمكن ان يقرر هو بدائه فعلا ان ساعده
رسم الخط والا فلا وعلى التقديرين المراد من قول السيد لان لفظ العموم معلوم لا يتغاير
قوله على ان وقت الحاجة اه هذا جواب ثان عن قوله فان قيل انا نستقرع حاصل العقل
كما قيل ان المتكلم بلفظ العام المجرد قبل حضور وقت الحاجة لم يستقر كونه دالا على العموم ولا على الخصوص
بل دال عليها في وقت الحاجة فاما ان ذكر غير البيان فقد دل على العموم فلا بد من شيء من المحذورين
وحاصل الجواب الاول ان حضور زمان الحاجة لا دخل له ولا تاثير في دلالة اللفظ على المعنى
بالبديهة بل ان دل اللفظ على العموم في زمان الحاجة فانما يدل لشيء يرجع اليه في دلالة الالفاظ
وذلك الشيء الذي هو عبارة عن الوضع قائم قبل وقت الحاجة فيلزم ما ذكر من احد المحذورين.

على الفهم للاول ويتناول

وحاصل الكلام

وحاصل الجواب الثاني ان استقرار الدلالة عند وقت الحاجة لو صح فانما يصح فيما يتضمن تكليفا من الخطاب
لانه له وقت الحاجة واما ما ليس له وقت الحاجة من الاخبار والخطابات فيلزم فيه جواز التاخير مطلقا
وهو باطل لانه يفضي الى سقوط الاستفادة من الكلام فاذا ثبت عدم جواز التاخير في هذا القسم من
الكلام ثبت عدم جوازه مطلقا لعدم القول بالفصل وفيه نظر اما في الجواب الاول فلانا نختار
القسم الثاني وهو ان يكون قد دل به على العموم اذ هو المراد ظاهرا بحسب الوضع وان لم يكن مرادا
بحسب الواقع ونفس الامر ولا ضير في ذلك لاصابة الثواب بالعزم وغيره مما ذكر في كلام المص
والسيد معترف به ايضا ثم وقت الحاجة يتبين المراد الواقعي المطلوب الاتيان من المكلف ولا
يتوقف ذلك الا ما يتخيل من انه اغراء بالجهل فلا يجوز صدوره من الحكيم كما سياتي في الصفحة
كما هو ظاهر بالتامل واما في الثاني فلانا لا نم ان هذا القسم ليس له وقت حاجة بل وقت الحاجة
فيه هو زمان صدور الخطاب اذ الغرض من الاخبار هو التفهيم وما يتضمن تكليفا هو العمل ايضا فكما ان
وقت العمل وقت الحاجة في القسم الثاني فكذلك زمان صدور الخطاب وقت الحاجة في القسم الاول
لان الخطاب بعدم جواز تاخير البيان هنا لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة لا لاجل
عدم جواز تاخير البيان هنا الا لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة عن وقت الخطاب بعدم جواز
التاخير في هذا القسم لما ذكرنا لا يستلزم عدم جوازه في ذلك القسم وبالجملة فان ما ذكره السيد
بقوله على ان وقت الحاجة اه عن محل النزاع خارج هذا مضافا الى ما اورد على قوله وهذا
يؤدي الى سقوط الاستفادة من انه ان اراد سقوطها دائما فمم اذ ربما يحصل الافادة في مستقبل
الاوقات كما في وقت الحاجة في الخطاب المتضمن للتكليف اذ لا نم وجوب اقترانه وقت الحاجة في الخطاب
بزمان صدورها لجواز تاخير زمان الحاجة الى المراد الواقعي منها عن زمان صدورها مثل
ان يقول قتل زيد مع انه ضرب ضربا شديدا فائدة ذلك اساءته او ليائه او تفريح اعدائه
ثم يبين ان المراد هو الضرب الشديد غاية الامر ان وقت الحاجة في التكاليف يتعينها من الشرع
وفي الخطابات من الحاكي مطلقا وان لم يكن شارعا وان الحاجة في الاول للسامع وفي الثانية
المتكلم ثم وان اراد سقوطها الى ذلك الوقت فلا فرق بين التكليفات والخطابات فان جاز

ح يحتاج الى فهم نفس الدليل
غاية الامر ان وقت الحاجة
هنا مقارن لوقت الخطاب
ح

حاز في كليهما والا فلا ثم ان الفرق بين الوجه الاول والثاني من الوجوه الثلثة التي ذكرها المحشي
انما هو بالاجمال والتفصيل فان الوجه الثاني مفصل بالنسبة الى الاول والا فرجعهما الى لزوم الاغراء
بالجهل ولعل لذا اقتصر بعض الاجلة في مقام ذكر حجة السيد بالمعنى على وجهين وجعل الاول و
الثاني وجها واحدا ثم الظاهر ان لفظ المخاطب في الوجهين على صيغة اسم الفاعل ويجوز ان
يقرا فيهما على صيغة اسم المفعول لكن في الثاني لابد ان يقرا دل على صيغة المفعول **قوله**
لا يستفيد في هذه الحالة شيئا اه اي من معاني لفظ العموم من العموم والخصوص اما عدم
استفادة الخصوص فلعدم ما يدل عليه من البيان واما عدم استفادة العموم فلقيام احتمال
التخصيص له وقت الحاجة قيل عليه بان هذا ات في المجمل مع انه قايل بجوازه فيه كما مر وقد
تا في هذا في المجمل بانه يوق انه عدم الاستفادة اما الاول فظ اما الثاني فلقول السيد مع تجويزه
ان يكون مخصوصا اه واما بالنسبة الى المراد بعينه فعدم الاستفادة مسلم في المجمل ايضا
معروف واما جعل هذا من باب الالزام بانه يوق انكم يقولون باستفادة العموم قبل ورود
المبين من لفظ العام فمشوب بالاستفادة اولا انه يأباه سوق الكلام وثانيا ان هذا وما
ما سنذكره المحشي من الجواب عن هذا الدليل واحد وثالثا ان الخصم يقول بعدم استفادة
شيء من العموم والخصوص قبل وقت الحاجة بل هما عنده سواء قبله لانه يجعل وقت الحاجة بمنزلة
اخر الخطاب في وجوب التوقف كما سنذكره المحشي فلا يتم الالزام ويتم النقض بالمجمل والحق استفادة
العموم في هذه الحالة وان لم يكن مرادا للمتكلم بحسب الواقع غاية الامر انه اغراء بالجهل ولا دليل على
امتناعه كليا كما مر وسنشير اليه فعلى هذا يعتقد السامع العموم نظرا الى الحفظ المواضعة بالاعتقاد
الظاهري الا المجزوم لا بشرط الا يخص كما ادعاه السيد بقوله فان قيل يعتقد عمومه بشرط الا يخص
له فلا يرد علينا قوله القيل حتى يحتاج الى الجواب عنه هذا مع ان عدم الفرق بين اعتقاد العموم
بشرط الا يخص وبين قول من يقول بوجوب اعتقاد الخصوص عام وغيره دح كما توهم السيد لان
القائل بوجوب اعتقاد الخصوص يقول بان ما يدعي من الالفاظ كونها للعموم موضوعة للخصوص
وانما استعملت في العموم مجازا فيعتقد حقيقة اللفظ الذي هو الخصوص اعتقادا ظاهرا بخلاف

استفادة شيء من هذا الحال والسنة الى اللفظ العموم والخصوص كلاهما مستفادان

على

ما نحن فيه المختار لا شرط الا كما توهم السيد او لا يعتقد اصلا بناء على كون وقت الحاجة بمنزلة اواخر اجزاء
الخطاب ويقول بالاعتقاد الشرطي بناء على ان المجمل موقوف على انتفاء احتمال التجوز كما سنذكره المحشي
ولا ينتفي الاحتمال الا بحضور وقت الحاجة وسيأتي لذلك مزيد بيان **قوله** على اقبح الوجوه اه
وجه الاقبحية ان من ذهب الى ان لفظ العموم ظاهر مستغرق معترف ببطلان الوقف فقد لزم
القول به وبعبارة اخرى انه يلزمه الجمع بين النفي والاثبات فهو اقبح بخلاف اهل الوقف فانهم
يدعون صحته ويعتقدون فحجره وقد علل السيد في الذريعة وجه الاقبحية بقوله لان اصحاب الوقف
في العموم يقطعون على ان القايل اذا قال اضرب الرجال ان المراد ثلثة وانما الشك فيما زاد على هذه العدد
ومن جوز تاخير بيان العموم الى وقت الحاجة جوز ان يتبين ان المراد واحد من الرجال ولعل مراده
ان اصل الوقف قبيح وكلما ازداد ازداد القبح كما في الثاني فانه ما عدا واحد فيه موقوف وشك
على خلاف الاول فان الوقف والشك فيه فيما عدا ثلثة ومن هنا يظهر ان الاولوية منزلة الوقف في الثاني
على الاول باثنين منعقد بهما فزاد قبحا ويمكن دفع قول السيد بان هذا هو نص قول اصحاب الوقف
مضافا الى ما ذكرنا بابداء الفرق بين القول بالوقف وبين القول بان لفظ العموم مستغرق بطريق
حاصله ان القايل بانا نعلم بالوضع لكن يقول بالدلالة قبل وقت الحاجة لكونه عنده بمنزلة
اواخر اجزاء الخطاب كما مر اليه الاشارة والقايل بالوقف جاهل بالوضع مطلقا وانه يحتمل له المراد بالقرينة
هذا ان تخصيص الوقف في كلام السيد هو الوقف في اصل الوضع ولو حمل على الوقف في المراد بمعنى
الشرطي فالفرق ايضا ظاهر بعد غاية الامر انه يمنع كون وقت الحاجة بمنزلة اواخر اجزاء الخطاب كما
هو الصواب الا انه يرجع الى الوجه الثاني كما صرح به السيد في جوابه فان قيل انما ينفر كونه ذلك
وسيأتي بيان الفرق في كلام المحشي في اخر البحث **قوله** والجواب اما عن الاول اه ومما اجيب
عنه ايضا بان يحصل لزوم القبح باعتبار الاغراء بالجهل وهو قبيح هذا حاصل احتجاج السيد
كما فهمه الفاضل البهائي كما في بعض الحواشي للزوم الاغراء بالجهل ثم قال في الجواب ونحن نجوز التخصيص
بقرينة دون القبح ولا يرد ونحوه منع كلية الكبرى فانها ترد على التكاليف الابتلائية مثل تكليف ابراهيم
بذبح ولده كما مر في بحث جواز تكليف الامر مع علمه بانتفاء الشرط وكان المحشي لم يجيز بمنع كلية
الكبرى ولذا لم يتعرض لما ذكره في بعده من الجوابين واقتصر على الجواب بالنقض بالنسخ ومعناه

في مدة ثانيا في مقام الجواب عن عجز المرتضى بقوله على النسخ وارد ويندفع فيما سابقا انه يمكن منع الصغرى
ايضا اذ الاغراء بالجهل بمعناه الحقيقي انما هو في الطلب الحقيقي الواقع في الصورة المجازي كما في موضع
البحث وهذا المنع مستفاد من جواب مدة ايضا فافهم فتأمل **قوله** وتقريره ان من شرط المنسوخ ادعاه
ان المنسوخ كما اعترف به السيد مشروط بان لا يكون موقتا لا بد ان يكون ظاهره الدوام والاستمرار
فبعد مجيء الناسخ يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل لفظ المنسوخ الذي له حقيقة
هو وهي الدوام في غير تلك الحقيقة من غير دلالة وبيان في حال الخطاب على ان المراد خلاف الحقيقة
فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا **قوله** اصحاب هذا القول له اي القول بالمنع من تأخير
البيان عن وقت الخطاب فهذا النقض فانه فرع عن النقض المذكور بطريق المنع في النسخ ايضا تعميم
له الا انه وقع في محررات ثلاثة ذكرها سابقا واشار الى بعضها المصنف بقوله لكن السيد ادعى
الاجماع على خلاف هذه المقالة اه يعني ان السيد ادعى الاجماع على انه لا يجب اقتران بيان النسخ
به وجعل جواز تأخيره بيانه نقضا على المانع من تأخير بيان المجمل كما نقله المصنف عنه لكن السيد
غفل او تغافل ان مثل هذا النقل وارد على مذهبه من منع تأخير بيان الظاهر ايضا كما سبق ذكره المصنف
قوله فانه قالوا لا حاجة اه حاصل السؤال ابداء الفرق بين تأخير بيان مدة النسخ وبيان المجمل
وهو ان المكلف في الاول معلوم بنفس الخطاب ذاتا وصفة وانما المجهول شيء يمكن انه يقع بعد
غاية النسخ فبيان مدة النسخ قبل مجيء الغاية بيان لما لا يجب فعله فلا حاجة اليه في وقت الخطاب
بخلاف الثاني فان المكلف به غير معلوم بنفس الخطاب ذاتا وصفة وفيه بيان لما يجب فعله
وتضييق لصفاته فيجب وحاصل الجواب ان اعتمادكم فيه على امر يرجع الى الزمان على المكلف نفس الخطاب
وهو حسن الحاصل من البيان ولنا اعتمادكم فيه على امر يرجع الى الاخير وذاته وهو علم المكلف في الفعل
المكلف به وهي تمكنه من الفعل المتوقف على البيان اذ هو غير متمكن منه مع عدم البيان
المفضي الى الجهل بذات الفعل وصفاته فيرجع الى ان كان امتناعكم من تأخير البيان لامر يرجع
الى العلم والتمكن من الفعل فمع ان هذا خلاف ما نعتمد وتعلله يرد عليكم انكم تجوزون
ان يكون المكلف في حال الخطاب عاجزا قادرا على الفعل ولا متمكن بالآلة وهذا ابلغ في رفع
التمكن من فقد العلم بصفة الفعل فلم جوزتم هذا دون ذلك وهل هذا الا التحكم وان

كان امتناعكم من تأخير البيان لامر يرجع الى الحسن وجوب الخطاب والحال ان الخاطب يجب ان يكون له طريق
الى العلم بجميع فوائده فيرد عليكم النقض بمدة الفعل وغايته في النسخ اذ هي مقصودة من الخطاب مع انها
غير معلومة حينئذ بتجويز الناسخ فيرد وقد عرفت عن حكم ايضا وبحصول هذا الجواب هو النقض والاولى الجواب
هو منع الحصر في قوله انما يحتاج في هذه الحالة اي حال الخطاب اليه بيانه صفته ما يجب ان يفعل المكلف
من المامور به من نقد ما اسكة وشرط هذا ايجاده فهو واجب في زمان يجب ايجاده في القدمة فيه لا
في زمان الخطاب الذي هو ظرف ما ان ايجابه انه دليل عليه نعم لو خرجنا اقتران زمان الايجاد
بزمان الايجاب لم يجز التأخير لا لما ذكره لو في المجمل ولا في غيره فقد اتضح بما ذكرنا ان حال المجمل
وحال النسخ سواء فما الفرق بينهما بجواز التأخير في الثاني دون الاول فحكم هذا ضمانا الان لا
ما يجب ان يفعل وعدمه من صفاته ولم يبعث في حال الخطاب فافهم **قوله** على الزيادة تهامة اه اي على ملزمها
فان الزيادة مصدر شئ والشئ بالضم يعني والأمل يعني ان مواضع الاشتباه بين التقريبين قليلة
لان المتأمل اذا تضع في موضع بل ورد هذا النقض المذكور على السيد ادعى من ورود هذه على خصم
لكون العام والمنسوخ الذي ظاهره التأبيد والدوام من باب واحد اذ التأبيد ايضا من الالفاظ
الموضوعة للعموم كما بيناه سابقا فلا يتعقل بينهما فرق في بادي الراي كما ذكره السيد من جانب
الخصم بقوله وانما الخالي عن بيان يبعث في حال الخطاب هذا مراد المصنف من قوله فتحى بعيد
لا ما نظر منه انه وعد الاعادة يبعد على السيد كلام في القرينة على ذلك امران احدهما قوله وهو
محتاج بين الى تفسير التقريب والثاني انه لم يعد كلام السيد ولم ينقل منه كلام يعني ما افضى
به دليل خصم واما ثانيا فالمحل له هذا الاخير كله وما يتخيله وقد على مقالة السيد ولا
يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير ان يدل في حال الخطاب انه يتجوز
بها بانه ان اراد عدم جواز ذلك الى وقت الحاجة فلا ريب فيه وان اراد العدم قبل وقت
الحاجة فهو عين اذ لم يتفق على المنع من تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة على
لا في المجمل ولا في العام المخصوص من جهة الوضع ودليل ما لا تفرقة بينهما بجواز التأخير في الاول دون
الثاني كما منع السيد فحكم اذ لا يجب ان التأخير جاز فيهما وان منع منع فيهما كما بيناه سابقا على
ان الاصل الناشئ عن بناء امر اللغة على التوسع يعطي الجواز ثم لا يخفى عليك ما في الحصر في قوله

المجمل الواقع في تقرير السيد لفظ العام المخصوص في تقرير النقض عليه يعني ذلك

وان ذلك هو المايز بين الحقيقة والمجاز فانه منقوض بما سبق منه في مسئلة تعقب الاستثنا
للجمل حيث جعل المايز بين ما اختاره من الاشتراك المعنوي وبين مختار السيد من الاشتراك
اللفظي بعد اشتراك المذهبين في الافتقار الى القرينة ان القرينة عنده معينة وعند السيد
معينة ومنقوض ايضا بالحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح بل بالمشترك اللفظي والمعنوي ايضا
فان الاستعمال في هذه المواضع حقيقة مع الافتقار الى القرينة مع هذا كله كيف يصح له ان
يقول فان ذلك هو المايز على وجه الحصر فلعله يذكر هذه الفقرة واقتصر على الفقرة الاولى
والاخيرة وهي بعد لم يعرف منع تاخير القرينة اذ لتم مطلوبه ولم يرد عليه شي مما مر من النقوض
بل لو اقتصر على الفقرة الاخيرة لتم ولم يرد عليه شي مما تقدم فافهم **قوله** وما يتخيل من استلزام
الاغراء … وعلى قول السيد والعلة في قبح ان يخاطب احدا بخطاب يريد به غير ما وضع له من غير دلالة
الاصل ان ادعاء القبح ان لم يكن مستندا الى دليل عقلي او سمعي وان كان فلا يتصور ذلك
غير توهم الاغراء بالجهل وذلك مدفوع بان الاغراء بالجهل انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز
وارادة الخصوص في انظاره فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير … اجمالا او
تفصيلا وقد عرفنا عدم منع قيام الاحتمال للاغراء وهذا مضافا الى ما مر سابقا من ان امر اللغة
لا يثبت بالاستنباطات العقلية المحضة بل بما يحصل منه الوضع من الواضع تحقيقا او … ثم
قوله وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة دفع لما يظهر ويتفرع من … عليه من لزوم
الاغراء مع قيام الاحتمال اذا احتمال التجوز يوجب ارادة الحقيقة … لا يندفع به الاغراء
مع قيام الاحتمال بناء على ظاهر الكلام اذ لا ريب في حصول الظن بعد الفراغ من الكلام بعدم
القرينة المتعاضدة بالاصل فيكون المراد من الكلام الحقيقة … لا ينكر وليس المراد من قولهم
الاصل في الكلام الحقيقة الا ان الظاهر ذلك كما هو ظاهر لمن تتبع كتب القوم والظواهر حجة
اجماعا كما مر غير مرة واما ما ذكره من بطلان الحقيقة … بعد فوات وقت القرينة وهو
هنا وقت الحاجة ومحصوله اشتراط انتفاء احتمال التجوز في التمسك باصالة الحقيقة وهو
مع كونه منافيا لكلمات القوم بل لكلماته في الكتاب بل للاجماع فمن خصماته ومتفرداته اذ
لم يقل به احد كما صرح به غير واحد والعجب انه من مجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص مشكلا

بانه لو وجب

بانه لو وجب الفحص عنه لوجب الفحص عن المجاز في العمل بالحقيقة واللازم باطل فاجابه المصنف بما حاصله تسليم
بطلان اللازم وابداء الفرق بين العام وغيره من الحقائق بانها تحمل على الحقائق للاصل وهنا قالوا الاصل
الاصل في الكلام الحقيقة فكلام هنا وهنا … مستندان … واما القول بان وقت الحاجة يجعل بمنزلة
اخر الكلام كما يستفاد من قوله وبذلك وسيصرح به في اخر المبحث … لا يحمل العام على العموم قبل الفراغ
من الكلام بناء على ظهوره واصالة عدم التخصيص بل الى وقت الحاجة فلا يلزم الاغراء فلم … ضعيف
… لان الكلام حال التشاغل محتمل … لا … حال السكوت والفراغ عنه كما يقتضيه العرف والعادة
ما الكلام انما هو في الثاني لا الاول فقياس الثاني به قياس مع الفارق هذا مع ان المصنف …
… الفارق في بحث تعقب الجمل بالاستثنا وحصل السكوت والانفصال العرفي مانعا عن الحاق
اللواحق بالسوابق وحاصله فيما لم ينفصل عرفا فهكذا ورد على المصنف جماعة ويرد عليهم انهم
لو افهموا المصنف فيما ذكره من الفرق فيرد عليهم ما يرد على المصنف من التزام مذهب … تخصيص
من عدم جواز التاخير اذ الكلام فيما حصل الفراغ وتحقق الفصل العرفي ولا يجوز الحاق الكلام
المتاخر بالسوابق بها … فلا مخلص … بقوله بمقالة السيد من عدم جواز التاخير
او يقول بجواب المصنف من التفرقة في معنى الاصل … وقت الحاجة بمنزلة اخر الكلام
ولا يقول لها ولشي من ذلك … الجواب بالتزام لزوم الاغراء ومنع قبحه مطلقا …
على منع السيد … ثانيا ان هذا الجواب … حكم … على الاطلاق بان
… الفصل العرفي مانع عن ارتباط اللواحق المتاخرة بالسوابق … بجواز اسماع
العام المخصوص بدليل العقل كما ذكروه في العلاوة … لان … العقل …
… العقل … الاغراء … ارادة التخصيص بان العقل والشرع متطابقان … كل منهما
عن الاغراء … الخاطب العموم وبعدم … المخصص اصلا والى … فعلى الا
يمنع جواز الاسماع والحال هذه كيف … الاغراء بالجهل حقيقة … عن الحكم
الاذعان الحكم بالجواز كما هو … حكاية المصنف مستندا بما ذكرنا … الاسماع
… ثانيا … البيان عن وقت الخطاب ويلزم الاغراء كما مر فلا بد ان يلتزم
به ويمنع قبحه كما ذكرنا سابقا هذا مع انه يمكن منع الصغرى كما مر اليه الاشارة سابقا

ويمكن ان يوجه بان مراد السيد من المنع عن التاخير لزوم الاغراء كما فهم المصنف وصاحب المعالم من تاخير بل
مراده القليل باصالة الحقيقة بالمعنى الذي ذكرنا انفا وحاصله ان الاصل بالمعنى الذي عرفته كونه حجة
اجماعا والعدول عنه خلاف الاصل الاجماعي فيقتصر فيما خالف الاصل على القدر الوفاقي وهو
ما كان البيان مقترنا بالخطاب وبهذا البيان يظهر سقوط ورود ما ساقه المصنف في هذا
الميدان بقوله لا نسلم انه الخ ودل الذي يظن في موضع النزاع اعني الاغراء بالجهل انما
على السيد والحق ان ما مر من معنى الاصل الظاهر من كلامه وان يحتاج لتسليم الظهور وتسليم
حجيته اجماعا لكن مراده معنى انه لم يات المتكلم الى زمان الحاجة بما يدل على ارادة خلاف
ذلك الظاهر نظرا الى ان الظنون الاجتهادية الحاصلة من الادلة الشرعية فان المجتهد يجب
عليه العمل بظنه ان لم يعثر بما يدل على خلافه والا وجب عليه الرجوع عن الاول الى الثاني
فافهم واما التمسك بتجويز الاكثر اسماع العام المخصوص بالدليل مخصصا بالحاضرين له السمع
من دون اسماع المخصص فمما لا ربط له بما نحن فيه لما مر من كون الخطاب شفاهيا مختصا
بالحاضرين واختاره المصنف هناك فعلى هذا اما ان يكون العام من باب الخطاب مرادا به افهام
لمن توجه اليه وعلم بمقتضاه عملا او تعليما للغير واما ان يكون من باب الادلة الواردة
من الشرع لا من باب الخطاب كما هو بالنسبة الينا لكن على ما مر من التحقيق من كون الخطاب مختصا
بالمشافهين اما على الاول فيجري عليه ما مر من عدم جواز تاخير بيان المخصص عن وقت الحاجة
اما تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فيلزم فيه الاغراء بلا اشتباه لان المخاطب يحمله
على الظاهر الان فيحصل الاغراء ثم كما مر واما على الثاني فهو خارج عن محل النزاع اذ الكلام
في لزوم الاغراء وقبح الخطاب على تقدير التاخير وقد عرفت اختصاصه بالمشافهين ولا
معنى له بالنسبة الينا الا العمل بمقتضى هذا العام الذي وصل الينا مع ما يقتضيه سائر
الادلة التي لم تصل الينا مع انه في محله جزما اذ ليس لنا الا العمل بخصوص العام من غير تخصيص
هذا هو المقام الذي قال الاصوليون فيه بوجوب الفحص عن المخصص وبالجملة فخطابنا
هو العمل بما نفهمه من مجموع الادلة اذ الاجتهاد مركب من وجود المقتضي وانتفاء المانع
ولا ريب في عدم اجمال هذا الخطاب بهذا المعنى وفي عدم كونه من الخطاب بما لا ظاهر له

خلافه

خلافه بل يقول بمثل ذلك في زمان الشرع ايضا اذ ليس كل من كان موجودا فيه يسمع الخطاب شفاها
بحيث يراد منه فهمه والعامل بمقتضى الحكم بل الائمة الاطهار كما يظهر من بعض الاثار وكانوا يفهمون الاحكام
على ما يفهمون من الجمع بين اخبارهم بحسب افهامهم واجتهاداتهم في تطبيق الاخبار بالكتاب و
بمذاهب العامة وغير ذلك ومن هذا البيان يظهر الجواب عن قول السيد ومن تحرى ما يلزم المنافي
ان يقول لهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول لانه اما بالنسبة الى اهل
او بالنسبة الينا وتعرف الحال فيهما مع انه لا معنى لهذا التجوز بالنسبة الى الاوساط فالخصم لا يجوز
الخطاب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول كما يدل عليه قوله الخصم والعجب من السيد انه تكلم على الاعتقاد
كما يدل عليه من تاخير بيان المجمل فكيف للسيد ان يلزم الخصم بما لا يقول به فتم ثم المراد بقوله
ونعتقد في الجملة انه يمتثل ما يبينه لنا اه ان المخاطب بالمجمل الذي يكون بيانه في الاصول يتوقف
عن اعتقاد التفصيل ويعتقد بالاعتقاد الاجمالي انه يمتثل ويلتزم ما يبين ويظهر له بعد
الفحص بالرجوع الى الاصول فان وجد البيان يمتثل بمقتضاه والا عمل بالاحتياط ان جزم
باصل الاشتغال ثم يعتقد في المكلف به وان شك في اصل الاشتغال فيعمل بالاصل وهذا كلام
صحيح لكن فرع وجود ثبوت الصحيح وهو كون الخصم يجوز الخطاب بالمجمل وكون بيانه في الاصول
ثم ان اكثر ما ذكرنا في المقام مستفاد من كلام بعض العلماء وبعضه لا يخلو الا عن مقام اذ جعل الخطاب
مختصا بالمشافهين لا يدفع الاغراء بالنسبة الينا فانا نستنبط الاحكام من الخطابات كالمشافهين فيهم
لكوننا مكلفين بما فهموا منها وانا لم نكن مخاطبين بها غايته الامر انه تحصيل فهمهم لنا طريق لا قطعي
الا من جهة ما ذكرت في بحث الخطاب الشفاهي وفهم معاني الخطاب للشافه على طرا اشكال فيه من
ذكره في ذلك البحث ايضا وايضا ان اصالة الحقيقة بالمعنى الذي ذكرنا لا اختصاص لها بغير المشافهين
بل هي عامة بالنسبة الى المشافه وغيره وتخصيص الاغراء بالمشافه دون غيره كما نرى فالجواب الصواب
ان اللازم على المكلف معظم اعتقاد ما ظهر من كلام المتكلم مراعى متمسكا باصالة الحقيقة فلا اغراء كما
مر تحقيقه فتم قوله وانه كان محرم النطق اه اشار بذلك الى تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالجمل
وتعقيب الجمل المتعددة بالاستثناء العائد الى الجميع ولو بمعونة القرينة والمراد باتنا ماهو الا
المحدود بطرفي الخطاب وبطلان الملازمة ظاهر مما ذكرنا انفا فلا حاجة الى الاعادة قوله

بنجز بحيث زمان مهلة النظر الذي عاه حاصل السؤال ان الجهل بالمراد في زمان مهلة النظر
ضروري لا يمكن دفعه بخلاف موضع البحث فان الجهل بالمراد فيه غير ضروري لامكان دفعه باقتران
البيان وحاصل الجواب عدم الفرق بين الزمانين فان الزمان الذي اشرتم اليه مثل زمان موضع
البحث في ان الجهل بالمراد ليس ضروريا لامكان دفعه باقتران البيان بالخطاب فليس شيء من
الزمانين مثل زمان مهلة النظر الذي يكون الجهل بالمراد فيه ضروريا لا يمكن دفعه الا بالنظر كما قرر
في مقره قوله وهو الذي نفينا الاشكال اه اي الخطاب بما له حقيقة لم يرد بها المخاطب من غير دلالة
ما نفينا الاشكال عن تجويزه في تقرير الحجة والالزام على الاشعري من ناصريها بان الجهل وقد وقعت
فيه فهربت عنه قوله فان قلت هذا الزمان اه اي زمان الرجوع الى الاصول خارج لكونه
مثل زمان مهلة النظر في عدم امكان معرفة المراد فيه قلنا فاقبل مثل ذلك في محل النزاع ايضا
فقل زمان الخطاب الى زمان الحاجة خارج من البين فتساوى الزمانان في ملاحظة الحكم بان
احدهما مثل زمان مهلة النظر دون الاخر بل هو تحكم هذا مع انه يمكن دفع هذا القول
بمنع كون زمان الرجوع الى الاصول مثل زمان مهلة النظر كما قال السيد وليس الامر كذلك
اه في جواب قوله فان قالوا هذا الذي الزمتم اه وقد بيناه ولم يتعرض المصنف له لظهوره
وللاشارة الى كمال المناسبة بين الزمانين بحيث ان ادعاء الجهل الضروري في احدهما وجعل
مثل زمان مهلة النظر يستلزم ادعاءه في الاخر ايضا قوله حال الخطاب مطلقا اه قيل في تفسير
مطلقا اي كلما اريد به خلاف الظاهر حتى في العام قبل وقت الحاجة وجعل قوله فيما بعد الكل بمعنى
كل المجازات المتجوزات وغيرها ولا يخفى ما فيه فتم اقول الاولى في تفسيره ان يقال سواء كان وقت الحاجة
مقارنا بالخطاب ام متاخرا عنه وعلى هذا فمعنى قوله فيما بعد الكل هو اقتران الحاجة وتاخرها
وقال السيد الحليقة اي كل المجازات ولم يتعرض لبيان معنى الاطلاق وله وجه قوله من الوجوه
الثلثة اه وهي التي ذكرها السيد بقوله والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم
منا افعل كذا وهو يريد التهديد وانه نبيذا وهو يريد امره بالضرب الشديد ورايت
حمارا وهو يريد رجلا بليدا قوله فانه يرد عليه اه يرد على السيد حاصله انه يرد على السيد
انه لا تتم دلالة العرف على قبح تاخير القرينة عن وقت الخطاب مطلقا بالمعنى المذكور لانا نفهم هو انه

الدلالة القرينة على ذلك في غير محل النزاع من المجازات المتجوزة التي وقت الحاجة فيها مقترن بالخطاب موجودة
غاية الامر ان محل النزاع وهو ما كان وقت الحاجة فيه غير مقترن بوقت الخطاب يشاركها في مفهوم التجوز
ومجرد ذلك لا يقتضي التسوية بينهما في جميع الاحكام لجواز اختلافهما حكما باعتبار التجوز وعدمه
فلا يلزم من قبح التاخير فيها قبحه في محل النزاع من المجازات المتجوزة والوجوه الثلثة التي استشهد بها السيد
للتشهيد لان بعضها من المجازات التي لا يجوز فيها التاخير وبعضها من قبيل الاخبار التي مثلها
في عدم جواز التاخير كما ذكره المص ثم الاولى ان ينقض المص الوجوه الذي ردها ظ مما رتبه اصل
الدعوى ورد الاصل يستلزم رد الفرع واما ردها بما ذكره المص بقوله فانه يرد عليه الى قوله واما
الوجوه من دون تعرض لرد الوجوه الذي ردها ظ لان وقت الحاجة في الوجه الاول وهو الانزجار
عن الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب فلا يخرج عن شائبة الارتياب اذ الانزجار عن الفعل المهدد عليه
انما هو في زمان يكون الانزجار مطلوبا فيه فانكانه وقت الخطاب فوقت الخطاب وانكانه
بعده فبعده هذا مع ان الفرق بين قوله ما يعم وما قبله ظاهر وبقوله في الوجه الثالث ليس من محل
النزاع في شيء اه فلا يخرج عن شيء اولا لما عرفته وستعرفه من منع عدم وقت حاجة في الاخبار وثانيا
انه ايضا في قوله وقضاء القرينة اه غير واقع في موقعه اذ لم يذكر الحكم بعدم وقت حاجة في الاخبار
دليلا لبيع قوله ايضا ثم قوله حال العدول عن موضوعها اه اي موضوع الاخبار الظاهر ان
الموضوع هنا بمعنى الوضع حاصل المراد ان تجريد الاخبار عن القرينة البيانية للمراد منها حال
العدول عن وضعها الذي هو الافادة والاستفادة فقط حال التكلم دون العمل بمقتضاها كذب لان
قوله رايت حمارا بلا قرينة دالة على ارادة البليد يدل على ان متعلق الرؤية هو الحمار الحقيقي وهذا
غير مطابق للواقع اذ الواقع تعلق الرؤية بالبليد المشابه للحمار فيكون كذبا على ما هو التحقيق في
تفسيره من عدم المطابقة للخارج فيجري فيه قبح الكذب او التجديد والعدول معلوم هذا شرح
على طبق العبارة وفيه اولا انه انما يكون كذبا لو علم بانه بالقرينة وقت الحاجة وكون وقت الاخبار
وقت التكلم والاخبار مشوب بالغبار كما هو مصرح في المنار وثانيا ما حكاه بعض الفضلاء عن
بعض المحققين قال اورد على بعض المحققين بان هذا يشعر بانه لو فسر الكذب بعدم المطابقة
للاعتقاد لم يكن كذبا وفيه نظر اذ المنظور فيه للمطابقة ان كان المفهوم الظاهر من الكلام يلزم كونه

كذبا سواء اعتبر المطابقة مع الخارج او مع اعتقاد المتكلم وان كان اللفظ مراد المتكلم لم يلزم الكذب
اعتبر المطابقة مع ايهما كان فيما ذكره لا حاصل له انتهى اقول المشار اليه بهذا في قوله وهذا يشعر
هو تفسير الكذب بعدم المطابقة للخارج وحاصل النظر ان تقييد المعتم لعدم الكذب في صورة
التجريد عن القرينة بتفسيره بعدم المطابقة للخارج مشعر بانه لا يلزم في الصورة المفروضة ولو فسر
بعدم المطابقة للاعتقاد وهو ممنوع فيه اذ المفروض كون المعنى المجازي للحمار في المثال المذكور
مرادا ومعناه الظاهر الحقيقي غير مراد مطابق للخارج الواقع فان كان منظور المعتم من عدم المطابقة
عدم مطابقة المعنى الظاهر المذكور لم يلزم كذبه مطلقا لان هذا المعنى لا يطابق الواقع ولا الاعتقاد و
ان كان منظوره منه المعنى المجازي المراد لم يلزم كذبه مطلقا سواء فسر بعدم المطابقة للخارج ام
للاعتقاد لما عرفت من هذا المعنى واقع مراد مطابق له ثم ان الصالح الحاكي بعد الحكاية حكم بان
هذا الايراد لا مدفع له من دون بيان المراد تكلف لدفعه بما لا حاجة لذكره ويمكن ان يتوقف في
دفعه بانه وان كان منزوعا بحسب الواقع لكن لا يرد على المعتم بنا وعليها اختاره هنا من
ان الخطاب المحتاج الى البيان قبل مجيء البيان لا دلالة له على شيء كما صرح به مرارا او موافقة
المجيب المتكلف كما هو ظ كلما تامل لا منصر لقوله بعد قوله وهذا الايراد لا مدفع له الا ان يتكلف
ويقال فان ظ جواب المتكلف فيه سيجيء ان الخطاب قبل مجيء البيان لم ظ ان المعتم لا يقول به وهو
موافق له كما ذكرنا ثم يرد على المعتم في الميدان امران احدهما منع عدم وقت حاجة في الاخبار
كالامر والنهي وثانيهما منع ما ذهب اليه من ان الخطاب قبل البيان لا دلالة له على شيء كما سمعنا سابقا
قوله ومن هذا التحقيق اه اي التحقيق الذي ذكره في مقام الحل حيث قال واما ثانيا
فبالحل وتحقيقه انه لا ريب اه ظهر الجواب عن الدليل الثاني للمستدل ان محصل هذا التحقيق
منع تحقق الدلالة قبل وقت الحاجة على شيء من العموم والخصوص بل كل منها قبله محتمل احتمالا
احتمال التجوز وانما يتعين المراد عند الحاجة بذكر القرينة وعدمه وهذا بعينه هو الجواب
عن الثاني لانه حاصله ان المخاطب بالعام مع تجرده عن القرينة الخ من ان يكون قد دل به
على الخصوص او يكون قد دل به على العموم وعلى الاول يلزم ان يكون دالا على ما لا دلالة فيه عليه وعلى
الثاني يلزم كونه دالا على خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم

وتوضيح

وتوضيح الجواب انا نقول لا دلالة قبل وقت الحاجة على شيء من العموم والخصوص حتى يتردد ها بين العموم
والخصوص فيتوجه بطلان كل منهما بل الدلالة انما هي عند وقت الحاجة وفي هذا الجواب نظر لما
مر ان الصواب في الجواب هو ما مر فتذكر ثم ان قوله قلنا هو لم يدل به فقط اه قلنا هذا مسلم
وانما الممنوع ما اختاره من عدم ظهور لفظ العام بل بعدم دلالته على العموم المجهول وقت الحاجة
كما مر توضيحها قوله ينقطع به اه اي ينقطع في زمان الحاجة احتمال خروجه عن التجوز بعد ان
الزمان ليس بمؤثر في استقرار الدلالة حقيقة بل المؤثر هو وجود القرينة وعدمها في زمان
الحاجة اذ الاول مؤثر في استقرار الدلالة على الخصوص والثاني مؤثر في استقرارها على
العموم الا انه لما كان وجود القرينة وعدمه في زمان الحاجة نسب التاثير اليه مجازا كالتاثير
هذا تأثير الدور الفلكية وهذه اوضح مسامحة قوله وبهذا يتضح فساد قوله وذلك لانه عام
وقد قال المستدل ان دلالة اللفظ على العموم انما هي لامر يرجع اليه وهو الوضع وذلك
متحقق قبل وقت الحاجة فالدلالة متحققة قبله فلا اثر لوقت الحاجة في الدلالة والجواب منع
حصر الدلالة في الوضع فقط بل السبب فيها هو الوضع بشرط عدم جواز التجوز وهذا انما يوجد
بعد وقت الحاجة لا قبله فلا يحصل الا بعده كذا قيل كما هو ظ العبارة وفيه مضافا الى ما مر
ان الدلالة اللفظية الوضعية انما هي باعتبار الوضع كما ينطق به كلمات الاعيان سيما علماء المعاني
والبيان نعم زاد الشيخ ابو علي ابن سينا الارادة وهو شاذ ضعيف كما مر سابقا قوله يجيء
الاحتمال المنافي اه تفريع على قوله بعد ما علمت اه والمراد بالاحتمال المنافي هو جواز التجوز و
الضمير المضاف اليه في قوله من قبل ومن بعد لوقت الحاجة وضمير فيتنفي للاحتمال ومن بعد متعلق
بقوله فيتنفي فيحصل على سبيل التنازع لكن على هذا كان المناسب الواو بدل الفاء في قوله
فيحصل ويحتمل تعلقه بيتنفي لا غير ويكون قوله فيحصل تفريعا عليه ثم ان ظ قوله اعني الانشاء
ان بطلان مطلق الانشاء يتضمن التكليف وليس كذلك اذ التمني والترجي والتعجب والقسم
والاستفهام وغيرها من الانشاءات المذكورة في الكتب العربية لا تتضمن التكليف قوله وهو
غير اليه من ان العام قبل وقت الحاجة لا يدل على الخصوص ولا على العموم بل دلالته بعده بذكر
القرينة وعدمه قوله ولا يخرج عن الفصل اه اراد بهذا دفع ما يظهر من بعض

عليه مزان في القول بعدم دلالة العام قبل وقت الحاجة جزما عن القول بكونه موضوعا
للعموم وهو من اهله وذلك لان الوضع يستلزم الدلالة وانكار اللازم انكار للملزوم وحاصل
الدفع ان الوضع من حيث هو لا يستلزم الدلالة لما مر من انه مشروط بعدم احتمال التجوز فا
القول لعدم الدلالة قبل وقت الحاجة لانتفاء هذا الشرط لا يستلزم القول بعدم الوضع
وقد عرفت انفا ان هذا الدفع لا يغنيه جوعا ولا يجديه نفعا بل يرد عليه الالتزام بكون
كل الحقايق قبل وقت الحاجة من المجملات وان لم تكن من المشتركات كما هو ظاهر قوله اذ غايته ان
يصير مجملا وشناعة التزام ذلك من الواضحات ولا اظنه ان يلتزم به كما يرشد اليه قوله في بحث
الحقيقة الشرعية ان النافي يحمل اللفظ مجردا عن القرينة على المعنى اللغوي والمثبت على المعنى الشرعي
وكذا قوله في الفائدة التي ذكرها بعد البحث عن كون صيغة افعل للوجوب وكذا ينافي ما افاده
هنا تأمله في جريان النافي في الاستثناء كما لا يخفى على المتأمل فتم وبالجملة فالصواب في الجواب
النقض بما مر من ان المجمل ايضا كما اشار اليه المصنف بقوله لان فرض الفائدة في الخطاب بالمجمل
اذ غاية ما فيه ان الفايدة حاصلة من العزم والتوطين بناء على ظاهر الكلام والتزام ورود الاغراء
بالجهل ظاهرا ومنع قبحه او منعه وسائر ما مر شرحها **قوله** فان التوقف فيها قبل وقت الحاجة
اه اراد بهذا الصدد الفرق بين التوقف الذي صار اليه قبل وقت الحاجة وبين التوقف
الذي صار اليه اصحاب الوقف وهو من وجوه الاول ان توقفه في الدلالة لا في اصل الوضع
وتوقفهم في اصل الوضع والثاني ان توقفه فيها قبل وقت الحاجة لا دائما بخلافهم فان توقفهم
فيه كان دائما والثالث ما ذكره المصنف حاصله ابداء الفرق في متعلق الوقف وهو عند المصنف
عند وقت الحاجة الخصوص فانه يحتاج عنده الى القرينة واما العموم فعنده وقت الحاجة لا يحتاج
الى القرينة بخلاف اهل الوقف فان المحتاج الى القرينة عندهم هو العموم لتيقن ارادة الخصوص على
كل حال من كون اللفظ موضوعا للعموم او الخصوص ويمكن استفادة الوجه الثاني من كلام
الثاني من كلام المصنف وكيف كان فلا يذهب على الاذهان ان ما ذكره المصنف من تيقن ارادة
الخصوص وارد عليه قبل وقت الحاجة في بعض قوله اذ غايته ان يصير مجملا في المعنيين اه لعدم
الاجمال قبل وقت الحاجة لتيقن ارادة الخصوص فيه على كل حال من كون المراد فيها الخصوص او العموم

وذكر نظير

الكلام فيما يتعلق بمباحث الاجماع من الاحكام

وذكر نظير ذلك في الاستصحاب في بحث تعقب الاستثناء الجمل انتهى **قوله** الاجماع يطلق على معنيين اه
الكلام في الاجماع يقع في مقامات ستة بيان ماهيته وامكانه ووقوعه وامكان العلم به وحجيته
واقسامه والفرق بين الاجماع الامامي والعامي وسياق الكلام في كل منها على الوجه التام يعوزنا الان
العلام **قوله** ويرشد هو قوله تعالى وكذا قوله تعالى واجمعوا ان يجعلوه في غيابت الجب ويقولون اجمع
الفاتنة فيها ومنه قوله لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي يعزم **قوله** وثانيهما الاتفاق وقد اجمع
الناس على كذا اذا اتفقوا عليه والمعنى الاول اعم من الثاني لتحققه من الواحد بخلاف الثاني وقد
يجيء بمعنى صار ذا جمع على حد القياس كأتمر الرجل والبن اذا صار ذا تمر ولبن وهل هو من الالفاظ
المشتركة لفظا او معنى او من باب الحقيقة والمجاز ولم ار احدا نبه عليه الا النهاية فان ظاهره الاول لكن
ان مقتضى الاصل هو الثاني والثالث هو الظاهر لتبادر الاتفاق عند الاطلاق وهو آية الحقيقة
فيكون مجازا في غيره لرجحانه من الاشتراك ولا يجوز المصير الى الاصل هنا لفقد شرطه وهو
عدم ثبوت الحقيقة في احد الخصوصيات انتهى **قوله** وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة اه وبهذا
التعريف عرفه في الاحكام زاد في اخره قولا كان او فعلا ونقص لفظ من الامة قوله قولا
او فعلا قيد الاتفاق اذ المراد بالاتفاق الاشتراك اما في الاعتقاد او القول او الفعل الدال
عليه او بعضهم على الاعتقاد والبعض الاخر على القول والفعل الدال عليه ولا منافاة بين
هذا وما ذكره المصنف اذ حصر الاتفاق في كلام المصنف للعموم وكيف كان ففي هذا التعريف وجوه من
النقصان واما اولا فلانه على هذا لا يتحقق اجماع اصلا لان الظاهر اعتبار اتفاق جميع من
يعتبر قوله من امة النبي ص في الفتاوى من لدن بعثته الى انقراض العالم وتخصيصه بكل عصر مع
انه خلاف يستلزم حصول الاجماع باتفاق ثلثة واثنين والجواب بانه يقيد بخصوص كل عصر
مصرح التعريف ضعيف واما ثانيا فلخروج اجماع الامم السالفة لان الكلام من قوله من الامة
بينا تخرجهم لا يناسب مذهب الامامية لما عرفت عندهم من عدم جواز خلو الزمان عن
معصوم فينعقد الاجماع ويكون حجة لدخول المعصوم وخروج اجماع اهل اللغة وغيرهم من
ارباب العلوم والصنائع اذ اجماع من يعتبر قوله في الفتاوى الشرعية على حكم لغوي مثلا ليس
حجة ما لم يكن مجتهدا في اللغة وخروج الاتفاق على القضايا العقلية بقيد على امر من الامور

البتية وخروج اجماع المخالفين بقيد الفقاهة فلا يكون جامعا واما ثانيا فلان هذا التعريف
تعريف الاجماع العامة فان الغزالي عرفه بانه اتفاق امة محمد على امر من الامور الدينية والرازي
بانه اتفاق اهل الحل والعقد من امته على امر من الامور واما الخاصة فان الاجماع عندهم عبارة
عن اتفاق جماعة كاشف عن راى المعصوم ورضائه لا من حيث انه اجماع ووفاق كما هو مذهب
المخالفين وان كان اجماعهم مستلزما للاجماع بالمعنى الذي عندنا لانهم يعتبرون فيه اتفاق جميع
علماء هذه الامة وباتفاق الجميع يحصل العلم براى الامام وموافقته لهم لانه من جملتهم
ولا يجوز خلو الزمان عنه وبالجملة فكل اجماع عند العامة اجماع عندنا ولا عكس كليا هنا عند
قدمائهم ولكن متاخريهم قد تفقدوا عن ذلك وعلى هذا يختلف النسبة بين الاجماعين وتوضيح
المرام بما ذكره السيد فقال الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم سواء انفردت
به الفرقة الناجية او انضم اليه غيرها من فرق المسلمين وسواء بلغ حد الضرورة من المذهب
الديني او لم يبلغ ذلك مع حصول اليقين وسواء تقدم فقهائها او لا تفارقه قطعا فان قول المعصوم
حجة بالضرورة وكذا الكاشف عنه مع وجود الكاشف وعمومية الاعصار متوقف على وجود الامام
وثبوت عصمته وعدم خلو الارض عنه وهذه امور مقررة في الاصول معلومة من المذهب وقد
اشتهر الحجية اجماع الامة فيما رواه الفريقان عن النبي من قوله لا تجتمع امتي على خطاء وهو يعطي
لزوم اتباع الجماعة والمنع من الخلاف والمفارقة مع تفسير الجماعة باهل الحق وان قلوا والفرقة
باهل الباطل وان كثروا ووافقنا اهل الخلاف على الاول وان خالفونا في التعليل فانهم عرفوا
الاجماع باتفاق اهل الحل والعقد من الامة وجوزوا الخطاء على الجميع وانتفاء العصمة للمجموع
واستندوا في ذلك الى نحو ما مر مما ليس الوجه فيه مجرد اتفاق الاراء بل وجود المعصوم ولو
انهم وقفوا على الحد الذي قد روه لكان كل اجماع عندهم اجماعا عندنا من غير عكس وان اختلف
التعليل في محل الوفاق لكنهم اثبتوا الاجماع مع مخالفة الشيعة بل مع اتفاق الاربعة فانتفت
الكلية وثبت العموم من وجه بين الاجماعين ولو قيل ان اتفاق الفرقة الغير المبتدعة لصح على جميع
المذاهب على اختلافها في تعيين تلك الفرقة فانه اختلاف في المصداق دون المفهوم انتهى
كلامه رفع مقامه **قوله** لتزعم تزعم اه وعن المحقق وفي الناس من احاله كاستحالة اجماع اهل

الاقليم

الاقليم لواحد على الاشتراك في مطعوم واحد في يوم ومن الناس من احال ذلك لا فيما لا يعلم بالضرورة
كاستحالة اجماعهم في الساعة الواحدة على ماكول واحد وكلام واحد وكما ان اختلاف العقلا
في الضروريات ممتنع فكذا اتفاقهم في النظريات ونسبه في المنية الى جماعة وعلى منهم ان ما لم لا يكون
معلوما بالضرورة يمتنع اتفاق الخلق عليه وفيه اولا مضافا الى شذوذه ان المعلوم الضروري
قد خالف فيه السوفسطائية وثانيا ما يعلم من الاتفاق على كثير من مسائل العقل النظرية ضرورة
وثالثا ابداء الفرق بين المقيس والمقيس عليه فان الاستحالة في الثاني انما هي لتساوي الاحتمال
فيه وهو مفقود في الاول لوجود الرجحان المستند الى دليل الحكم اذ الاحكام الشرعية لا يصار
اليها الا بالدليل والاجماع على مثل ذلك غير مستحيل كالاجماع على نبوة محمد وعلى رسالته
قوله واما الامر من العلم به وهو المحكي عن الرازي لكن في غير زمن الصحابة واليه يميل المحقق
الشهيد الثاني في معالمه واما في زمنهم فيمكن الاطلاع مع قلة المؤمنين يومئذ كما سنبينه **قوله**
ومنع ثالث حجية اه نسبه في الزبدة والمنية الى الخوارج والنظام والعجب من بعض اهل العصر حيث قال
انه لم يحك الا عن النظام وكيف كان فلعل حجية هذا القول هو الاصل مع ضعف ما ذكره اهل الحق
من الدليل على الحجية عقلا ونقلا على ما سنبينه اما وجه العدول عن هذا الاصل فلما قد هنا
فظ مما مر باقي **قوله** في مدركها اه اي منشا حجية الاجماع في نفس الامر فلا بد في حجيته
ولما كان دعوى حجيته على خلاف الاصل اذ مناط التكليف انما هو على ما في حكم الشارع في نفس الامر
فلا بد في حجيته من دليل تعييني وبرهان قطعي وقد اختلف في ذلك مسالك العلماء فخالفونا على
ان منشا الحجية عصمة الامة من حيث يجتمعون كما مر ولهم في اثبات ذلك طرق من النقل كتابا وسنتا
والعقل ما الاجماع ومن النقل الكتاب قوله تعالى في الباب ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له
الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الدلالة
انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في التهديد والتوعيد بوصلهم جهنم
فيكون اتباع غير سبيل المؤمنين كمشاقة الرسول حراما والا لم يحسن ان يترتب التهديد عليهما
لقبح الجمع بين المحرم والحلال في التوعيد فلا يقال ان قلت نفسا وشربت البارحة لعاقبتك فاذا
ثبت حرمة اتباع ذلك وجب متابعة سبيلهم لثبوت الواسطة وهي ترك الاتباع مطلقا وثانيا

ما عن المرتضى من ان الاية تدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين والمؤمن هو الذي علم منه الايمان وهو
من كان بالجنة موافقا للظاهر ولهم الا المعصوم لعدم العلم بموافقة باطن غيره لظاهره وثالثها ان
الاية تدل على حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين دالة لاجل فقد الايمان في الغير يعني ان المنهي عنه هو الكفر و
المامور به هو تحصيل الايمان ويدل على ذلك مضافا الى الوصف نزول الاية في ابي لهب السارق ما
حده فحكم عليه النبي برد المال المسروق فارتد عن الدين ونزلت الاية الشريفة فيه فالمراد من
السبيل هو الدين القويم وهو التعريض على ابي لهب في ارتداده والتحريض في الثبات على الايمان و
المعنى على هذا امنوا بالله ورسوله ولا ترتدوا بعد ايمانكم فلا دلالة لها على مدعى الخصم ورابعا
احتمال ان يكون اتباع قول اي مجتهد كان اما واجبا او حراما لانه اما سبيل المؤمنين او غير سبيلهم
واما النقل من السنة فمنها ما مر من قوله ص لا تجتمع امتي على الضلالة المتواتر بالمعنى فانه روي
بالفاظ مختلفة مثل على الخطاء ويد الله على الجماعة وسالت ربي ان لا يجمع امتي على الضلالة فاعطانيها
ولم يكن الله ليجمع امتي على الضلالة ولا يزال طائفة من امتي على الحق حتى يقوم الساعة او حتى
يجيء الدجال والجواب من وجوه اولا بالمنع من التواتر المعنوي لفقد القدر المشترك الذي
هو حجية الاجماع كما في شجاعة علي وسخاوة حاتم فحينئذ انما يمنع دلالة هذه الاخبار على حجية الاجماع
وثانيا ان المراد من بعضها ان الزمان لا يخلو عن معصوم ومن اخر النهي بسكون العين ومن الذي
ضبط الاعراب انه بالرفع ليكون خبرا وثالثا انه ان اريد بالامة الكل الى يوم القيمة خرج ذلك
عن كونه مجتهدا وان اريد الموجود في وقت صدور الخبر كان اجماعهم حجة لكن لا نعرف بقاؤهم بعده
واما العقل فهو ما عن الجويني من ان العادة تحيل اجتماع الخلق الكثير على الحكم الواحد بلا دلالة
ولا امارة فان كان عن دلالة فالاجماع كاشف عن تلك الدلالة فخلاف الاجماع خلاف تلك الدلالة
فيكون خطاء والاجماع حقا وان كان عن امارة فتلك المنع التابعين عن مخالفة هذا الاجماع او الصحابة
عن امارة ولو الطلاعهم على دلالة قاطعة تمنع عن مخالفتها لكان كك وفيه اولا المنع من استناد
قطعهم بذلك الى الحد دلالة قاطعة لجواز استنادهم فيه الى ما زعموا انه دليل وليس انه نعم لو كانت
الدلالة والامارة في كلام بعض المعصوم ارجع الى مذهبنا وخلاعن السقوط كما هو معلوم
وثانيا المنع من حكم العادة باستحالة اجتماع الخلق الكثير على الخطاء والسند ان خصوم المسلمين

من اصناف الكفار واهل الملل المنسوخة مجتمعون على تخطئة اهل الاسلام وهم اضعاف اصناف المسلمين
وثالثا ما نبه عليه في محكي من انه دوري لانه اثبات الاجماع به الاجماع او اثبات الاجماع بنوع خاص
عليه بانه ان العلم بالاجماع موقوف على العلم بوجود ذلك النص والعلم به موقوف على العلم
بوجود العلم الاجماع واجيب بكلفة ونقية وشرحها بما حاصله ان حجية الاجماع موقوفة على العلم
بوجود ذلك النص والعلم به موقوف على وجود صورة من الاجماع تمنع عادة اجماعهم على وجوده
بدون ذلك النص دالة عليه ووجود تلك الصورة الدائرة لا يتوقف على حجية الاجماع ورد
عليه بانه لو تم ما ذكر من كون الاجماع دليلا على وجود النص فهو كالحجة ولا حاجة الى توسط حجية
الاجماع واجيب بانه للحاجة اليه كون الاجماع كاشفا عن وجود نص وانه لم نعلم بخصوصه فمتى
حصل الاجماع حصل العلم بوجود نص فهو يحصل لوجوده وكاشف عن ثبوته ومغن عنا كلفة
تحصيل معرفته على الخصوص ومنها انه ان اريد من النص المكشوف من الاجماع ما يدل على رضى
المعصوم لرجع الى مذهبنا وان اريد منه ظاهره لرجع الى الاجماع الى المستند وهو غير ما عليه
المعتمد وقد اتضح مما مر ان احتجاجهم بالاجماع ابتر وكيف كان فحجية الاجماع عند مخالفينا ممتنعا
مام ليام ما ما اصحابنا رضوان الله عليهم فمتفقون على انه لا انحصار لها الا الكشف عن رأي المعصوم
فحجية الاجماع عندهم انما هي باعتبار كشفه عن ذلك وطرقهم في اثباته وتبيانه طرق ثلثة للعزيزية اولها
في زمان الغيبة والمستفاد من كلام كما سنقف عليه زيادة رابع وكيف كان فالاول طريقة القدماء وهو
ما ذكره الشيخ من انه متى اجتمعت علماء هذه الامة على حكم كان الامام داخلا في جملتهم لانه سيدهم
وافضلهم وعلى هذه الطريقة يشترط الوفاق من طرفه مجهولي النسب الاصل ولا يشترط من طرف
معلومي النسب والاصل ومما يقع في المقام من انه اذا علم دخول الامام فيهم كما انه قال مما قال المجهولين
فلا وجه للاعتماد على ما فهم ان الحجة هو قوله ع فمندفع بانه فرق بين العلم التفصيلي
والاجمالي وكلامنا انما هو في الثاني لا الاول حتى يلزم المحذور فمناط هذه الطريقة قياس
ظ ودعوان ظاهر باهر وهو انك تعلم بالعلم الاجمالي ان علماء الامة قد اتفقوا على كذا وكلما كان كك
فهو حجة لان الامام من جملتهم ونظيره في النظر كلية الكبرى في الشكل الاول فان العلم بحيوانية
الانسان في قولنا كل انسان حيوان انما هو بالاجمال لا بالتفصيل حتى يلزم الدور كما اورده

الكلام فيما ابتنا به حجية الاجماع على مذهب الامامية من الاحكام

الكلام فيما اورده السيد على الشكل الاول ودفع من الكلام

بعض الصوفية على اهل الاستدلال كالشيخ ابو سعيد ابي الخير فانه كتب الى الشيخ الرئيس ابي علي سينا اياك ان تعتمد
على مايلحق العقل فان اوضح البديهيات هو الشكل الاول وهو عندي مزيف وبيانه ان ثبوت النتيجة يتوقف
على كلية كبراه لا يصير كبراه كلية حتى يكون الاكبر صادقا على الاصغر لان الاصغر من جملة افراد الكبرى
اجاب عنه الشيخ بان كلية الكبرى موقوفة على اندراج الاصغر اجمالا والمقصود ثبوت النتيجة تفصيلا
وبالجملة فان العلم الاجمالي يمكن حصوله بلا ريب كما في الضروريات مثل حالية التفصيل المتعذر قال
السيد الاستاد بعد ذكر هذا الطريق ورجح الى ترتيبها على الشكل الاول وهو ان الامام
من احد العلماء او احد علماء العصر كلهم او من عدا المعروف منهم قائل بهذا الحكم فالامام قائل به
اما الاول فلانه سيدهم ورئيسهم وهو موجود في كل عصر اما ظاهر مشهور او خفي مستور
كما هو قضية المذهب واما الثانية فلان المفروض حصول العلم الاجمالي باتفاق الجميع من غير
توقف على العلم بقول كل واحد على التفصيل من العلم بالجملة وعليه المدار في جميع البراهين
المنتجة للعلم لان العلم الاجمالي فيها لو توقف على التفصيل لزم الدور المحال والطريق الى
العلم الاجمالي هنا متفصيل وحاصله التتبع الذي به يظهر مذهب الغائب من الشاهد
وينكشف قول من لا يعرف من قول من يعرف ولا يقدح فيه خروج معروف النسب بل يشترط
دخول كل من لا يعرف ممن يحتمل كونه الامام لان القطع بدخوله لا يحصل الا به فان لا يعرف
شخصه مع فرض المعرفة لا حاجة الى استعلامه بغيره وربما يحصل ببعض خفظة الاسرار
من العلماء الابرار العلم بقوله بعينه على وجه لا ينافي امتناع الرؤية في هذه الغيبة فلا يسعهم
التصريح بنسبة القول اليه فيبرزونه في صورة الاجماع جمعا بين الامر باظهار الحق والنهي عن اذاعة
مثله بقوله مطلقا لكن هذا على تقديره طريق اخر بعيد الوقوع مختص بالاوحدي من الناس
ولا ينفعنا به ما حررنا انتهى كلامه زاد الله اكرامه وبهذا يندفع الشبهة التي اوردت على
صغرى هذه الطريقة من انه لا يمكن العلم بمذاهب العلماء المنتشرين في جميع مشارق الارض ومغاربها
وجنوبها وشمالها اذ العلم به ليس من العلوم الوجدانية كعلمنا بذواتنا وصفاتنا وجوعنا وعطشنا ولا
من العلوم الحسية كما هو ظاهر ولا من العلوم النظرية العقلية للقطع بانتفاء طريق عقلي يعلم به انه
لا ثالث لها فلم يبق الا الحس وهو موقوف على معرفة المجتهدين بخبرهم عن نفسه ولكثرة

المجتهدين

الكلام فيما اشتهر عن الاجماع على طريقة الشيخ وما يتفرع من الكلام

المجتهدين وانتشارهم شرقا وغربا جنوبا وشمالا لا يمكن تلك المعرفة اذ لا يمكن لقائهم واحدا
بعد واحد لما ذكرنا واصل هذه الشبهة حكاه في النهاية عن القبل ثم نسب اختياره الى الامام الرازي
فان اما لا العلم بالاجماع الا في زمن الصحابة لكثرة المسلمين وانتشارهم كما ذكرنا فلا يمكنهم
تفصيلا مع سكنا القائلين وتنبيها فيها الى ما ذكرنا النقض بالشهرة فان الكثرة والانتشار لو منعا من
العلم بالاجماع لمنعا من العلم بالشهرة ايضا اذ ربما يكون ممن لا نعرفه من العلماء المنتشرين في الافاق
جمع كثير يوافقون الشاذ ويخالفون المشهور فلا يبقى معه الشاذ شاذا ولا المشهور مشهورا وقد
يهدم تزيد بيان نعم قد استشكل هذه الطريقة باشتراط دخول شخص المعصوم في اشخاص المجمعين
المستبعد الغيبة الى الامام الغائب المنتظر في الواقعة التي فيه الاجماع يطلق على معنيين بحسب
اصطلاحنا احدهما اتفاق جمع على امر يقطع بان احد المجمعين هو المعصوم ع ولكن لا يتميز شخصه
وهذا القسم من الاجماع مما لا يكاد يتحقق لان الامام قبل وقوع الغيبة كان ظاهرا مشهورا عند الشيعة
في كل عصر يعرفه كل منهم وبعد الغيبة يمتنع حصول العلم بمثل هذا الاتفاق وثانيهما اتفاق جماعة
على امر لا يقطع بدخول الامام فيهم بل قد يقطع بخروجه عنهم الا ان هؤلاء المجمعين كانوا ممن لا يجوز
العقل اجتماعهم على الا ما من دون سماعهم لتلك الفتوى عن قدوتهم وعدم ذلك التجويز
لا يتم الا بعد التتبع من احوال هؤلاء المجمعين والاطلاع على تقواهم وديانتهم فهو يختلف باختلاف
خصوص المجمعين فقد يحصل باثنين وقد لا يحصل بعشرة بل بعشرين انتهى وفي استقبائه ولا
الثاني ايضا اشكال لا انه يتجه من الطريقة الثالثة الاتية واوضح المقال نعم لو فرض دخول الشخص
او دخول القول والسماع على اختلاف العبارات بموافقة رضاء المعصوم للاتفاق في السماع
بالسمع المحال لزال الاشكال والطريق الثاني هو ما اشتهر انتسابه الى الشيخ ره عن السيد
انه طريقة اصحابنا وعن الشيخ انه لا يعلم دخول الامام الا بهذا الاعتبار ولا فلا حجية في الاجماع
ولكن نقل عن السيد ميله عن هذا الطريق الى الطريق الاول وهو ان في امساك الامام عن النكير
دلالة على رضاه بما اتفق عليه علماء هذه الامة اذ لو اتفقوا على باطل لوجب عليه الظهور واظهار
الحق ولو بالجن وهذا بخلاف ما اذا لم يتفقوا عليه فلا يجب عليه مع الظهور لرد المبطل اليه
لان الموجب انما هو اضمحلال الحق بينهم وقد ظهرت ولو على لسان البعض والظاهر ان في هذه

الطريقة يشترط الوفاق من الكل بخروج معلوم النسب وكذا مجهوله قادح وعلى هذه الفرق بين
هذا الطريق والطريق الاول لا يخفى وبتحرير هذه الطريقة على طريق الميزان لا يخفى هذا الحكم قد اجمع
عليه علماء العصر وكلما كان كذلك فهو صحيح عند الامام فرد على صغراه ما مر من شبهة التخريج وعلى
اصل البرهان ما مر من شبهة الصوفية وهو ما مر بجوابها وكذا كان للاصل المرجوع اليه
في هذه الطريقة اعني اثبات كلية كبراها ما استفاضت به بل تواترت عليه الاخبار كما ادعاه غير
واحد من الاخبار من ان الارض لا تخلو عن حجة يعرف بها الحلال والحرام اذ زاد المؤمنون شيئا
ردهم وان نقصوا اتم لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم ثم ان الشيخ فنتعدى
عن هذا المقام حتى ادعا وجوب ظهور الامام مع تحقق الخلاف ايضا لكن حيث لا يكون هناك
مميز القول الحق من كتاب وسنة وما في العدة هذا ومتى فرضنا ان يكون الحق في واحد
من الاقوال ولم يكن هناك ما يميز ذلك القول لم يجز عنه فلا يجوز للامام الاستتار ووجب
عليه ان يظهر ويبين الحق في تلك المسئلة او يعلم بعض ثقاته ليؤديه الى الامة بشرط ان
يكون معه معجزة تدل على صدقه والا لم يحسن التكليف ثم لم يقنع بهذا بل تعدى
عن هذا المقام ايضا فحكم في اخر الفصل الذي عقده لبيان ما يتفرع على الاجماع بحجية
قول نشأ ولم يوجد له مخالف وان لم يقم عليه دليل مستدلا بانه لو لم يكن حقا لوجب
عليه الظهور وذلك مثل ان يحكم فقيه بحكم لم يتعرض احد لندرته والتفحص في ذلك اذ
لم يتعرض له المتاخرون ولم يتعرض له المتقدما ومقتضى ذلك ان جميع ما انفرد به
نهاية الاحكام ونحوها من الاحكام حجة وان لم يقم عليه حجة وهو كما ترى وعلى هذه الطريقة
اخر القول بوجوب ظهور الامام ع في المقام الاول فضلا عن المقامين الاخرين مضافا
الى ما مر من الجواب اولها مؤيد بالثاني الا فك منع كون الامساك للرضا لجواز ان يكون
للخوف او لعلمه بحصول الغايات المترتبة على الامساك وعدم الظهور عام لا دلالة على الخاص
والصلح فانه لو وجب عليه الظهور لاظهار الحق لظهر لاقامة الحدود وغيرها من الاحكام المعلم
فكما ان القعود عن اقامة الحدود لم يكن رضى بتعطيلها بل لاجل الخوف والتقية فليكن
كذلك الامساك عن اظهار كلمة الحق من تلك الاخبار ما ورد في عدة روايات في تفسير قوله

انما انت

انما انت منذر ولكل قوم هاد ان المنذر رسول الله والهادي هو الامام وفي كل زمان امام منا يهديهم
الى ما جاء به النبي ص ومعنى اوصيائه ع ولم تخل الارض منذ خلق الله من حجة له فيها ظاهر مشهور او غائب
مستور ولم تخل الى ان تقوم الساعة ولولا ذلك لم يعبد الله قيل كيف ينتفع الناس بالغائب
المستور قال كما ينتفعون بالشمس اذا سترها السحاب وعن الغائب ع واما وجه الانتفاع بي في غيبتي
فكالانتفاع بالشمس اذا غيبها السحاب واني لامان لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل السماء والاخبار
في هذا المعنى اكثر من ان تحصى وكيف كان فما الخوف للاخبار والثالث ظهور المخالفة في مقامات
الثلثة فتم واما ما ادعى تواتره من الاخبار ونقول به ولا يخفى عليه من الغبار تعرفت بان الارض
لا تخلو من حجة ذي مناصب جليلة ومراتب علية وما نحن فيه احدها ولا نتعقل في تلك الاخبار ما يفيد
الاجماع بل انه ع نصب لهداية كل احد ودفع كل خارج من الحد وازالة كل بدعة واتمام كل نقيصة
وانه لم يقع المذكورات من الكل حتى اذا زاد قبيل او اهل بلدة او قرية او واحد من احاد المكلفين شيئا
في الدين او نقصوا عنه شيئا وجب عليه ان يردهم الى الحق ويدلهم عليه كما نطقت به الاخبار فلا ما
المتصف بهذه الاوصاف الجليلة موجود الان على وجه الارض بطول بقائه ومن علينا بحسن لقائه
كما هو من ضروريات المذهب الا انه قد منع من ذلك مانع وخذله الناس خذلهم الله حتى وجب
عليه الاستتار واضمحلت تلك الاثار ووقعت الغيبة الكبرى ونزلت بذلك البلية العظمى على
الصغار والكبار بالجملة فلا بد من تقييد تلك الاخبار بحال الامكان التمكن وعدم لزوم مفسدة
اقوى كالخوف على نفسه وغير ذلك من المفاسد واما القول بان اظهار كلمة الحق على لسان داع
يدعو اليها واقامة بينة يدل عليها من الالطاف الواجبة ففيه اولا ان اللطف الواجب ما يقرب الى
الطاعة ويبعد عن المعصية وليس في الانقياد مع الدليل عصيان كما هو ظ بالعيان الطاعة ويبعد عن
المعصية واما هو الطاعة وثانيا ان الله تعالى وتبارك قد فعل ما وجب عليه وتفضل كما هو شانه ونصب
افضل داع واقام احسن هاد واكمل راع ولم يكتف بواحد وحده لكن لما عن ذلك شرور
البشر فمنع قوم وخذل اخرون فانا لله وانا اليه راجعون وليس عليه سبحانه رفع المانع بل الواجب
عليه نصب الحجة كما فعل والواجب عليهم الالتجاء والرد عن الباطل انه لم يمنع من ذلك مانع كما في زمن
الغيبة بل في زمان حضوره الا ترى ان الملاحدة منع وبطاقة السيد هذه الطريقة في الذريعة بعد ان جرى

عليها مضرا كما يظهر منه في كتاب الغيبة والثاني في الذخيرة وقال في الذريعة يجوز ان يكون الحق فيما عند نا الامام والاقوال الاخر يكون باطلة ولا يجب عليه الظهور لانا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما تفوتنا
من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اوتينا من قبل انفسنا ولو ازلنا السبب
اي سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده ولكن هذا الكلام ما ذكره
عن الفرقة الناجية في التجريد من ان وجود الامام لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا يعني
ان عدم التصرف من الرعية حيث خذلوه وتركوا نصرته حتى فات عنهم اللطف الثاني ولعلك تقول
ان الخاذل للامام ليس كل الرعية بل البعض فما بال البعض الاخر الطالب المطيع الناصر حيث فات
عنه بغيبته استتار التصرفات الخاصة قلنا اولا لو كان مثل هذا الطالب في زمان الغيبة موجودا
على الحقيقة لم يفت منه شيء من ذلك فانه من حفظة الاسرار جعلنا منه بحق نبيه وآله الاطهار كما
مر اليه الاشارة في العنوان من كلام السيد الاستاد وثانيا ان الله تبارك وتعالى يجزيه باعماله
في الغيبة مثل ما يجزيه في الحضور لعدم تقصيره وثالثا ما مر اليه الاشارة من ان في زمان الحضور
ايضا ما كان الامام اعطاء الحكم الواقعي النفس الامري نظرا الى شدة التقية وكيف كان فلا تتوهم ان اجماعنا
معاشر الامامية على هذه الطريقة يرجع الى اجماع العامة نظرا الى ان المناط فيهما هو اتفاق الكل والدليل
على الحجية هو الاخبار لان الاجماع على هذه الطريقة دليل على ان المجمع عليه هو مرضي الامام وقوله
فحجيته عندنا بهذا الاعتبار كما مر اليه الاشارة بخلاف العامة العمياء فانه حجة عندهم من حيث الاتفاق
نفسه ولو خرج خلو الاتفاق عن رضاه لكان حجة عندهم الطريقة الثالثة السليمة عن كلما اورد
على الطريقتين السابقتين ما هو المشهور بين المتاخرين وهو طريق الحدس الصائب والوجدان
الثاقب الذي عليه جمع من الاساتيد الاعيان وبعبارة اخرى ان الاجماع عبارة عن الاتفاق
الكاشف عن رضى الرئيس الحاصل بحكم الحدس والوجدان فمن حصل له ذلك نقول اني علمت
بالعلم الاجمالي وسمعت بالسمع الحالي ان هذا الحكم مما رضي به الرئيس وكلما كان كذلك
فهو حكم الله في حق ح المقدمة الثانية عن البيان غنية واما الاولى فاجمالا انها وجدانية لا
يجوز تكذيب مدعيها بل يجب القبول لانه رجل عدل ثقة اخبار بامر ممكن وكلما كان كذلك
وجب القبول اما الاولى فلانها الفرض واما الثانية فادلتها ادلة حجية الخبر وتفصيلا فلوجوه

الاول ان من وجد الفقيه البارع الورع المتقي العالم الخبير الالمعي اذا قال ان هذا حكم الله فلكلا
امر يحصل له من قوله ظن واذا الاخر قال بمقالته يحصل له من مقالة الثاني ظن ثان ومن
اتفاقهما ظن ثالث نظرا الى شدة الاختلاف بينهم وفروعا واصولا واذا انضم اليهما سابقا ثالث
ورابع وهكذا زادت الظنون رابعا وخامسا وسادسا وهكذا كلما ازداد واحد ترتقي الظنون
وتزداد قوة الى ان تصل الى مرتبة يقطع فيها بان هذا حكم في الواقع ونفس الامر ويجزم بان
الامام يرضى بذلك كما يحصل الجزم والقطع عند تواتر الخبر فانه اذا اخبرنا مخبر يحصل
لنا ظن من اخباره واذا اخبر به اخر يحصل لنا ظن ثان ومن اتفاق المخبرين ظن ثالث وهكذا
الى ان يصل الى حد القطع فحال الاجماع حال الخبر المتواتر فالقول بالثاني دون الاول تحكم
كيف لا فان الشأن في الاجماع اجل والتهمة فيه اضعف واقل لاتفاقهم على امتناع التقليد
هنا ومراعات شرائط الاجتهاد ووجوب بذل الجهد بل الاكثر منه على وجوب تجديد النظر
ولهذا يتفق لفقيه واحد ارا في مسئلة واحدة حتى في كتاب واحد فاذا اتفقت كلمتهم
على شيء مع اختلاف افهامهم واصولهم وكيفية استنباطاتهم وهم كما نعلم الورع و
التقوى والفضيلة فلا ريب فلا ريب انه اشد تاثيرا في النفس من الخبر المتواتر لعدم اعتبار
العدالة في نقلته فضلا عن غيرها والثاني انه ليس شأن الفقهاء الى الشارع الا كنسبة المقلدين
الى مجتهديهم فاذا وجدنا جماعة من اهل الورع والتقوى لا يعملون الا بفتاوى مجتهد معين
ولا ياخذون الا بمقالته ثم رأينا احدهم يفتي بفتوى يعمل بها من غير اسناد فلا شك في
حصول الظن بان هذه الفتاوى فتاوى من يقلده واذا رأينا اخر منهم يعمل بمثلها الاول
قوي ذلك الظن وهكذا كلما ازداد واحد ازداد قوة الى ان يصل الى مرتبة القطع والثالث انه
ليس علمائنا الابرار وفقهائنا الاخيار العباد بانتسابهم الا كارباب الصنائع والحرف
التي اذا حكم صيرفي في درهم بانه غلة يحصل لك الظن من قوله فاذا وافقه اخر يقوى الظن و
هكذا الى ان يصل الى مرتبة القطع وان كانت الصيارفة كثيرة فكيف ظنك بالعلماء الابرار والفضلاء
الاخيار الذين هم امناء الله في الارض كما دل عليه الاخبار والرابع ان مبادي الضروريات
كوجوب خمس صلوة ومسح الرجلين وحلية المتعتين الاجماعات فكيف يمكن حصول العلم بها

الكلام فيما لنا بحجية الاجماع على طريقة المتاخرين من الكلام

١٤٤

الونبئ في الضروريات ولا يمكن حصول بداهته في المبادي مع ان الغالب في الضروريات ان العلم
بها مسبوق بالعلم النظري وهو العلم بالمبادي ولا ينافي حصول المسبوق من دون حصول
السابق كما ترى وبالجملة فالاجماع على هذه الطريقة عبارة عن اتفاق طائفة من علماء هذه
الامة يدل بنفسه او مع انضمام بعض القرائن على راي الرئيس المعصوم بالحكم وبكونه كاشفا
عن رضاه ولا يعتبر فيه دخول مجهول الاصل ولا العلم بدخول شخص الامام في المجمعين ولا التوقف
في اقوالهم ولا يقدح فيه خروج البعض بل المناط فيه هو الاتفاق المذكور بالحيثية المذكورة وربما
يحصل لبعض دون اخر كالمتواتر عند الخبر والفرق بين هذه الطريقة وما مضى من الطريقين
ظاهر وما به الاشتراك بينها هو توقفها على الامور الثلثة المتقدم اليها الاشارة وهي وجوب
نصب الامام وعصمته واستمرار وجوده بحيث لا يجوز خلو زمان عنه اذا علمت هذا فاعلم
ان الاجماع لا يحتاج في الايصال الى المقصود الى شيء من دليل وان توقف التصديق بكونه
موصلا اليه على كشفه عن رضا الحجة عندنا فانا نستدل على المطلوب الفرعي بالاجماع وعلى
حجيته بكونه كاشفا كما نستدل بالكتاب مثلا على المطلوب وعلى كونه حجة بما دل عليه ولا
نستدل بالاجماع على الخبر وبالخبر على المطلوب اذ لا نلاحظ في الاستدلال بالاجماع خصوص
الخبر الذي يكشف عنه الاجماع ولا نعين دلالته وكيفية تحقق شرائطه ومن رواه ومن
روى وكيفية في دلالته وبهذا يندفع الشبهة بان الاجماع ان اريد حجيته بمعنى كونه حجة
في نفسه فذلك باطل وان اريد باعتبار كشفه عن قول الحجة كان الدليل حقيقة هو دون
الاجماع نعم يتوقف عليه قول الحجة كما يتوقف على اللغة وسائر الفنون العربية وغيرها
من المدارك الاصولية وهذا لا يوجب عده دليلا مغايرا لسائر الادلة ولا مدركا منفصلا
عن سائر المدارك والا لزم عد كلما يتوقف عليه دليلا فيلزم الزيادة في الادلة على العدة
المعروفة بين الاصوليين وقد صرح بما ذكرنا السيد الاستاد ولو اغمض عن ذلك فلا فرق
قوله ان نعدد الدلالة الشرعية ونلكلها الكمال حكم واحد شرعي في الشرعية غير معينة فتم
والى هذا المعنى اشار المحقق اه بل صرح بذلك قبله وبعده جماعة كالسيد والشيخ والحلي
وابن زهرة والراوندي والعلامة والعميدي والشهيد بل هذا هو طريقة الاصحاب

الكلام هنا في عدم توقف حجية الاجماع على التسدل في الاحكام

ودبدلهم

ودبدنهم كما اشرنا سابقا **قوله** اذ مع علم الكل ولبسهم نقطع بحجيته وهذا التعليل عليل اما
على طريقة الشيخ فقط لان خروج شخصه عنهم لا يستلزم خروج قوله ثم عن اقوالهم كيف فان الكل اذا اتفقوا
على خطاء كان الواجب عليه الاظهار لردعهم عنه ولا يجوز له الاستتار كما ورد به الاخبار فاذا لم يظهر
وجب ان يكون المتفق عليه حقا مرضيا لديه ثم واما على طريقة المتاخرين فظاهر **قوله** ومن هنا
يتجه ان يقال ان المدار اه اي مما ذكرنا هنا من ان فائدة الاجماع تنعدم عند نا معاشر الامامية اذا علم
الامام بعينه فلا بد من وجود من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم يتجه ان يقال ان المدار في حجية الاجماع
على العلم بدخول المعصوم ثم اه وفيه نظر من وجوه اما اولا فعدم انطباقه على شيء من الطرق الثلثة
اما على طريقة الشيخ فظ واما على طريقة القدماء فلان التوافق من طرف مجهول الاصل شرط عندهم
كما مر وليس بشرط عند المص كما يظهر من قوله لاسيما معروفي الاصل والنسب اللهم الا ان يقال
ان اعتبار التوافق من طرف مجهول النسب عند القدماء ليس من باب التقييد بل لاجل حصول
العلم بدخول الامام في المجمعين فاذا فرض حصوله بدخوله في جماعة من المجهولين الداخلين في المجمعين
وخروجهم عن جماعة منهم خارجين عنهم فلا فائدة لاعتباره وفاقهم مع المجمعين وخروجهم عن جماعة
مع الكلام المص وهو ككلام القدماء انكا نمرادهم من اعتبار الطلاق الوفاق من طرف مجهول النسب
ما ذكرناه والا كما هو ظ الاطلاق المشتهر في الكتب بحيث عليهم ان اعتبار الوفاق المزبور في الفرض المذكور
واجب وتصور فتم واما على طريقة المتاخرين فلان وجود مجهول الاصل ليس بشرط عندهم كما هو صريح كلامهم
وثانيا منافاته لكلامه هنا لما تقدم من قوله ومتى اجتمعت الامة اه فان ظاهره اختيار طريقة القدماء
وثالثا ان قوله من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين الحقلة لاسيما مع ما في الاصل يستفاد
منه ان المجتهدين لو صاروا فريقين في احدهما مجهول الاصل دون الاخرى كان الحجة قول الذي
فيه المعصوم بينهما وهو دون الاخرى كما سيصرح به وفيه نظر لجواز العكس على ما هو المرضي من
طريقة المتاخرين ورابعا ان محصول كلامه هنا عدم اشتراط الاتفاق في الاجماع الكاشف
اصلا لا من طرفه معلومي النسب ولا من طرف مجهوليه الا انه يشترط وجود من لا يعلم نسبه في
المجمعين مضافا الى ما سيصرح به من عدم امكان الاطلاع على الاجماع وفاقا للمانعين في المجمعين
وهو المنافاة ثم لا امكان الاطلاع عليها هو ظ كلامه هنا وخامسا منافاته كلامه هنا لما تحقق

عنده كما هو صريح كلامه

من كلام المحقق بقوله وهو في غاية الجودة كما ستعرفه وساير ما سنذكره من كلامه هذا لما اختاره في هذا الكتاب
في مواضع من منع دعوى الاجماع في موضع النزاع والتشاجر ففي تلك المواضع ما ذكره في مبحث
عدم دلالة النهي على الفساد في المعاملات حيث منع منافاته وجماعات كثيرة من المؤالف و
المخالف متمسكا بانه لا حجة في قول العلماء ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفائه في محل النزاع اذ الخلاف
والتشاجر فيه وذكر على ما سابقا ان العلم بدخول المعصوم في جملة المجمعين مما لا يحصل هنا لتقدم كما
هو مما مر مفهوم فتم دليلهم في كلام المصنف في المقام هذه الاستقامة قوله بل لو حصل من اثنين له
او لو حيد قول الامام عم في اثنين كان قولهما حجة للعلم بقول الامام عم لا انه يكون الحكم ثابتا
بالاجماع انتهى مثل هذا لا يسمى اجماعا كما ذكرتم لان الاجماع الحقيقي عند المحقق مما ذكره المصنف من الاتفاق
الذي دل على دخول الامام فيه بدليل العقل اما اذا علم قول الامام من غير ذلك كما اذا حصل في
اثنين فهو حجة الا انه لا يسمى اجماعا بل هو في معنى الخبر المتصل بالامام والعبارة بعض اخر وهو ان
يكون مراد المحقق بحجية قول الاثنين الحاصل فيه قول الامام هو الاجماع حقيقة لكون قولهما كاشفا
عن قوله فما المبالغة في ان المدار في الحجة هو تحقق الحقيقة الكاشفة كيف ما تحققت ولا حاجة الى
اعتبار الاتفاق اصلا لا من الجميع ولا من الاكثر لا من المجهول ولا من المعلوم فيرجع مختاره في
الاجماع الى مختار الامامية ولعل هذا المعنى فهم المصنف من العبارة حيث ذكرها في تلو قوله ومن هنا
يتجه انه يوليه لدلالته على ان المصنف اعتبر في مختاره دخول المجهول في الاتفاق الكاشف وان
لم يعتبر دخول كل المجهولين وظاهر اطلاق العبارة المحكية عدم اعتباره اصلا وان التاييد وان
دعم الجودة في قوله وهو في غاية الجودة وانى له وجه الجمع بين قول المحقق هنا وبين ما ذكره
سابقا بقوله والى هذا المعنى اشار المحقق ره فانظر هذا اعتبار الاتفاق من طرف المجهول كما مع
يرجع من المجهول ثم وكيف كان فحق قول المحقق فلا تغير اذ نحن نحكم انه معترض على ابن ادريس
وغيره من العلماء المدعين في مصنفاتهم الاجماع وينظر من دعوى الاوطان طريق العلم با
الاجماع لا ينحصر فيما نقل عن المحقق من طريقة القدماء بل ربما يمكن حصوله باتفاق الخمسة والعشرة
وان كانوا معروفي الاصل والنسب مع جهله كما مر فعلى هذا من طريق المتأخرين وهو ظاهر اطلاق
عبارة المعتبر المحكية انفا كما عرفت والثاني ان المصنف لا يقدح في تحقق الاجماع بخروج معروف

الاصل

الكلام بما اتبع المحقق ومن
على ما ادعى الاجماع في محل
الخلاف من الاحكام

الاصل والنسب المجهول كما مر فعلى هذا لا يجوز ان يحصل باتفاق جماعة من الاصحاب والثالث
ان من يدعي الاجماع لا يذكر اهل الوفاق فربما قرر ذلك بقوله الحكم كذا اجماعا كما هو ظاهر وعلى
هذا فكيف علم المصنف ان اهل الوفاق كلهم معلومو الاصل والنسب حتى يعترض عليهم غاية الامر
انه علم خلاف معلوم النسب وهو لا يضر بالاجماع عنده او علم خلاف مجهول النسب وهو ايضا
لا يضر عنده بالاجماع كما هو ظاهر قوله لاسيما مع صرحه في الاصل كما اشرنا سابقا والعلم بخلاف مجهول
النسب لا يستلزم العلم بعدم دخول مجهول النسب في الاجماع مع الوفاق من طرف مجهول النسب ايضا الذي هو حجة
عنده كما هو ظاهر قول المذكور فمن اين علم ان اتفاق جماعة من الاصحاب ليس فيهم مجهول النسب اصلا
حتى يتجه اعتراضه عليهم على مسلكه فقد اعترف المصنف بما حكاه عن المحقق وهو غير متحقق كما عرفت ورد
على المحقق ما اورده على المصنف والرابع ما في الاستثناء في قوله الا مع العلم القطعي من الحزازة
وبالجملة فتصديقه مثله من مثلها غريب سيما ما تجرى عليه المصنف من نسبة جمع من الاصحاب الى الغفلة
بقوله والعجب من غفلة جمع من الاصحاب وقد عرفت مما مر ان من هو على الغفلة والذهول
وما نشاهم من الغفلة والتدليس واعتمادهم في الحكم الشرعي على ما يعلمون انه ليس بدليل
شرعي واي نا ممن له جرأة ذلك فضلا عن العلماء الاتقياء المقدسين الماهرين الذين
يعرفون بخلافهم و وفاقهم المصنف المعترض عليهم وغيرهم قوله ولا دليل على الحجية بعد براءة اي
من غير دليل على حجية اتفاق جماعة من الاصحاب معتد به قبل الظاهر ان النفي عائد على
القيد فيفهم وجود الدليل في الجملة وهو ان اتفاق جماعة من العلماء العظام على الحكم بمجرد
نوالحق من دون دليل بعيد جدا فيحصل بذلك ظن على وجوده الا ان الكلام في اعتبار
مثل هذا الظن وبما عرفت مما ذكرنا في تضاعيف هذا المقام يظهر فساد هذا الكلام هذا مضافا
الى ما سياتي في مبحث حجية المظنة من اختيار المصنف اصالة حجية المظنة وعلى هذا فلا وجه
للقيد المزبور فافهم قوله وما اعتذر به عنهم اه ستل احتج قوله لا يخفى ما فيه حاصل
المرام ان الشهيد ره في الذكرى بعد ما حكى المصنف عن المحقق على جمع من الاصحاب من دعوى
الاجماع في محل الخلاف وعذرهم به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح بعنوان ان تلك
الدعوى مجاز بلا قرينة كما هو ظاهر قول المصنف بعد لانه تدفع وبعده بما ذكر المصنف

الاعتذارات والتأويلات الاربعة والمص مصرح على ان ايراد المحقق ره ما ادعاه من العقلية
وارد لا يندفع بالاعتذار والتأويل وقد عرفت مما ذكرنا ان العلماء الابرار المدعين للاجماع منزهون
عما نسب المص والمحقق اليهم فلا يحتاجون الى الاعتذار كما فعله الشهيد السعيد بل هذا الاعتذار يحتاج
الى الاعتذار ورد المص له زعما ورد ما توهم ورده عليهم احوج مما اليه ان كان قابلا له هذا
مع ان ظاهر ما ذكره المص بقوله ومن هنا يتجه بعض صحة دعوى الاجماع باتفاق العشرة بل الاكثر
كما مر وان ورده للاعتذار الثالث ما ينبئ على اطلاعهم فيما ادعي فيه الاجماع من المواضع التي لم يجمع
وعلى اطلاعهم على خلاف المخالف الذي لا يتناوله يد التأويل وهو ايضا لا يخفى فاذا امكن الاطلاع
على هذين لقد امكن الاطلاع على الاجماع ايضا فكيف لم انكار الثاني بقوله والحق امتناع الاطلاع
عادة على حصول الاجماع هذا مع ان قوله عادة احتراز عن هو خارج عن العادة وهم الذين قد
كشف الغطاء عن ابصارهم وانجلت بتحقيق المعرفة قلوبهم وفازوا بالقوة القدسية بعناية
ربانية وجعلنا الله الكريم بفضله العظيم منهم ولا ريب في امكان الاطلاع التفصيلي لهم
فمن اين علم ان من بيننا بعد زمان الشيخ من المجتهدين المدعين للاجماع كلهم او بعضهم ليسوا
منهم وبالجملة فان صح الرد ضد الانكار والاتجاه جران صحاف الردود ان اعطت
حقا مما ذكرنا علمت ان الوارد على كل حال من المحقق والشهيد امر واحد وعلى المص امور
فتم **قوله** مع ما فيه من الضعف لانتفاء الدليل على حجية مثله كما سنذكره اه والمراد بما سيذكره
ما ذكره في الفائدة الثالثة من منع حصول الظن من الشهرة الحاصلة بعد زمان الشيخ زعما منه
انه كل من بيننا بعده فهو مقلدة وهذا زعم فاسد كما ستقف على بيانه **قوله** اذا عرفت هذا
فهنا فوائد الاولى بعد اذ عرفت ما اعتذر به الشهيد عن جانب الاصحاب ورده فهو في هذا المقام
مع ابدائه للمص الفائدة الاولى للحق امتناع الاطلاع بحسب العادة على حصول الاجماع في
زماننا هذا الى ان قال ولعل غرضه من قوله فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب اه في هذه الفائدة
دفع ما يرد على الكلام من الشاهد حيث حكم في العنوان بامكان الاطلاع على الاجماع وهنا
حكم بامتناعه عليه وحاصل الدفع ان مدعى الامتناع ادعاه على الوجه الكلي المرتفع بالايجاب
الجزئي وهو الامكان في زمان الشيخ ومن قبله وكيف كان فلا يخفى على الاذهان انتفاء الفائدة

في هذه الفائدة بل فيها مفسدة معنى ولفظا اما الاول فهو معلوم مما ذكرنا من القاعدة على ما
ذهب اليه المتأخرون في تحصيل العلم بالاجماع فلا حاجة الى الاعادة بل على ما اختاره المص
ايضا كما اشرنا اليه سابقا فانه اختار المص ايضا كما اشرنا اليه في الاجماع مسلكا رابعا غير المسالك
الثلاثة التي مر اليه الاشارة وحاصله انه اتفاق طائفة من الامامية فيها شخص مجهول الاصل
والنسب كاشف عن قول الامام ولو خلا المائة من الامامية مطلقا سواء كانوا من مجهولي الاصل ام
من معروفيه ولا ريب في امكان الاطلاع بالاجماع بهذا المعنى الذي اختاره المص في جميع الازمان
ومع هذا فكيف يمكن له ان يقول هنا ما قال بقوله وهذا اي وجود المجتهدين المرجوحين الذي
يتوقف عليه قول الامام لان القطع بانتفاء الموقوف عليه يستلزم القطع بانتفاء الموقوف ما يقطع
بفساده لما عرفت من انه ليس مدرك الاجماع منحصرا على طريقة القدماء حتى يعتبر فيه الوفاق من
مجهولي الاصل والنسب ولو سلم ذلك فنمنع انتفاء السبيل الى العلم بقول الامام على هذا الطريق
كما عرفت في اول البحث وهذا هو مذهب العلامة على ما حكي عنه في بمحة وما اشرنا اليه سابقا هو
ما اشار اليه المص بقوله والى مثل هذا نظر بعض علماء الخلاف اه فعلا او مصدرا او تفصيل ما نقل
عنه انه احال العلم بالاجماع الا في زمن الصحابة اما المقدمة الثانية فلما ذكره المص واشرنا اليه
سابقا واما الاولى فلكثرة المسلمين وتفرقهم وانتشارهم في اقطار الارض شرقا وغربا وانه لا يعلم ذلك الا بالمشافهة
والتواتر عنهم اذ لا طريق غيرهما لعدم كونه وجدانيا بالضرورة ولا نظريا اذ لا مجال للعقل
في معرفة مذهب الغير لعدم افادته ان كانت العلم فانما يحصل بالتجربة وهما متعذران عادة
مع البلوغ الى هذا الحد من الكثرة والانتشار سلمنا العلم بهم مشافهة او تواترا لكن لا
يمكن معرفة اتفاقهم الا بالرجوع الى كل واحد منهم وهو لا يفيد القطع به لاحتمال الافتاء
بخلاف المعتقد خوفا وتقية سلمنا معرفة معتقدهم لكن يحتمل رجوعهم او بعضهم بعد الرجوع
اليه انتهى وهو مع غير وارد اذ لا يتضافا الى ما مر من النقض بضروريات الدين والمذهب والشهرة
النقض باتفاق العلماء على نقل الاجماع من عصر الائمة الى زماننا هذا في اصول الدين
وفروعه على ما تشهد به الكتب بحيث لا يمكن دفعه ولا حمله على المجازية وتغيير الاصطلاح
وثانيا المنع من التفرقة بين زمانه في الصحابة وغيرهم بما ذكره بل الاختلاف انها لو سلمت

كلام مع الزركشي وانا اعم
جيا استحالة الاطلاع على
الاجماع بعد عصر الصحابة

كان الامر بعكس ما ذكره اذ كلما بعد العصر عن عصر الصحابة قل المجتهدون كزماننا هذا بالنسبة
الى الزمان السابق عليه وهكذا وهو ظ ويدل عليه بعض الاثار ايضا ويوهم البناء اعتراض العلامة
عليه كما ستقف عليه تسليم الاطلاع في زمن الصحابة تفصيلا يقتضيه في زمن غيرهم بطريق اولى
فتم هذا على مذهبنا واما عندهم فلا لامر اظهر لما عرفوه من انتهاء الاجتهاد الى الائمة الاربعة
وحصره بهم وبالجملة فان ما ذكره الرازي في المقام من بديهيات مفاسد الاوهام وقال بعض
العامة ونعم ما قال انه يعجبني قول الرازي تشكيك في صارمية الفرجية لانه يعلم قطعا ان الصحابة
والتابعين تقديم القاطع على المظنون وما ذلك الا بنقوية وبخط عندهم ونقله الينا هذا
مع سبق الحاجة والاضطرار الى هذا الاصل فما خلى عن النص من كتاب وسنة او حديث ذلك
اذ قل ما يتفق من النصوص في ابواب الفقه من الطهارة الى الديات ما ينطبق على تمام الحكم والاحتياج
الى استعانة بالاجماع في التعدية عن المدلول والتصريح على بعضه والتعرف في وجوه دلالته مع بطلان
القياس وعدم استقلال العقل باكثر الاحكام وبالجملة فمن سد باب هذا الاصل لا يقوم لفقههم
عمود ولا يخضر لهم عود ومنه استغنى عنه حنبا فقد احتاج اليه الآخر وما انكره احد في الاصول
الا وقد التجاء اليه في الفروع كما هو ظ بالتتبع هذا ما اوردناه عليه في المقام بالنظر الى المعنى
اصل المرام واما بالنظر الى اصل الكلام فقد اورد عليه بعض الاعلام حيث قال الظاهر ان قوله في
زماننا هذا ظرف لحصول الاجماع اي يمتنع الاطلاع على الاجماع الحاصل في زماننا وما شابهه من
الازمنة من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام ولا يخفى عليك ان دليله لو تم لدل
على عدم حصول العلم به من جهة النقل ايضا اذ النقل لابد ان ينتهي الى من يحصل الاطلاع ابتداء
فاما دل دليل على امتناع الاطلاع ابتداء على عدم صحة النقل وهذا ظ وان جعل قوله في زماننا
ظرفا للاطلاع اي يمتنع عادة الاطلاع في زماننا هذا وما شابهه على الاجماع مطلقا حتى على الاجماع
الحاصل في عصر الصحابة والتابعين الا من جهة النقل فلا يخفى ما فيه اذ بالنظر الى الحاصل الاجماع
الحاصل في عصر الصحابة وامثالهم لا ما له في هذا الكلام ولا طائل تحته اذ ظ انه في زماننا لا يمكن
الاطلاع على ما في العصر السابق بالفضيلة مثلا الا بالنقل ولا يرتبط اليه الدليل الذي ذكره
واما بالنظر الى الاجماع الحاصل في زماننا فقد عرفت انه لا يستقيم استثناء النقل انتهى كلامه دام

برهانه

انارالله برهانه والتعليل في قوله اذ ظ انه في زماننا لا يمكن الاطلاع اه عليل اما اولا فلان الاجماع
وان كان حاصلا في زمان من الصحابة يمكن الاطلاع عليه في زماننا هذا باليقين على طريق المتاخرين
حيث لا يشترطون فيه دخول شخص الامام فيما تخالف المجمعين ولا قوله في اقوالهم واما ثانيا فلانه اذا
كان متعلقا بالاطلاع يصير المعنى هكذا انه لا يمكن الاطلاع في زماننا على حصول الاجماع مطلقا الا
من جهة النقل وان كان المراد به الاجماع الحاصل في عصرنا فلا يستقيم الاستثناء فتم ما ذكر فكلا الاحتمالين
في كلام الاصحاب اه وقد عرفت ما في هذا التفريع من التنقيح والتفريع فلا نعيد حذرا من الاطالة لكن
لا يخفى عليك انه يرد قوله وليس مستندا الى نقل متواتر اه ان النقل مطلقا متواترا كان او غيره
لا ينفع الاعتراف بعدم امكان العلم بالاجماع في زماننا الى ما قرب من زمان الشيخ ره فالنقل
لا ينفع لتوقفه على انتهائه الى مبداء الاطلاع يحصل ابتداء كما حكيناه عن بعض الاعلام هذا
ان اراد بقوله وليس مستندا الى نقل متواتر كون النقل المتواتر ونحوه مما ذكره نا قلا
وحاليا للاجماع المذكور وان اراد ان اعتبار ذلك الاجماع لابد ان يكون معه نقل متواتر
ونحوه مما ذكره من الاحاد المعتبرة او القرائن العلمية وان لم يكن ناقلا عن ذلك الاجماع لشيء من
المذكورات الثلث ولعل هذا الاحتمال اظهر بالنسبة الى عبارة المص ففيه ان الصريح في الحكم الشرعي
تلك المذكورات لا بالاجماع المذكور فانه كذب على ما زعمه المص من امتناع الاطلاع بعد زمان
الشيخ على الاجماع كما هو محقق والكذب القبيح كيف يصير معتبرا في الحكم الشرعي اذا كان معه معتبر شرعي
وهو ما ذكره المص من المذكورات وليس هذا الا عبارة في ان القياس الاستنباطي
مثلا دليلا شرعيا في شيء من الاحكام الا اذا كان معه احد المذكورات وهو كما ترى معيب
صدوره من مثل المص الجليل عجيب ثم ان قوله مما يقرب اه حال عن الاصحاب وقوله او مع القرائن
عطف على قوله مستندا اذا عرفت هذا فاعلم ان لشيخنا البهائي في هذا المقام اعتراضا شريفا
ينبغي التنبيه اليه والى دفعه وهو ان العلماء متفقون على ان التواتر لا يثبت الا فيما كان
محسوسا والاجماع هو تطابق اراء رؤساء الدين على حكم واذعانهم به وهذا الاذعان
غير محسوس وانما المحسوس قول كل واحد منهم وتواتر هذا القول عن كل واحد منهم لا يفيد
القطع بانه مذعن به في الواقع لاحتمال التقية والكذب من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك

[illegible] ان الكلام في العلم [illegible] يرد على [illegible] الاجماع بعد زمان الشيخ [illegible] لا نقل [illegible]

الاصالة عدمها انتهى قال الفقد ظهر بما تلوناه عليك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت
بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد انتهى كلامه زيد اكرامه واجيب بان حجية الاجماع
باعتبار دخول قول الامام في جملة اقوال العلماء وهو محصور كما اعترف به فرادهم بالتواتر
تواتر الاقوال واما احتمال التقية وغيرها فلو قدح لقدح في الخبر المتواتر ايضا مع اعترافهم
بوجوده على ان الاحتمال المذكور لو قدح ينفي بطلان الاجماع وبالجملة فغاية ما يستفاد من
كلامهم ان التواتر انما هو لاثبات قولهم واما العلم بنفس الامر فغير لازم انتهى ولا يخفى عليك
ضعف اصل الاعتراض بل الجواب كما يظهر وجهه من تضاعيف ما ذكرنا في المقام على ان الاعتراض
مبني على اشتراط المحسوسية في التواتر وهو محل الكلام كما سيأتي في اليه الاعلام قوله بعض
اهل الخلاف الخ وهو فخر الدين الرازي نقله عنه العلامة في نه ثم قال وليس قوله بجيد فانا
نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما خاليا عن الشك ومر اليه الاشارة ويرد عليهما على من قال
بمقالتهما من اعتبار الاطلاع على الوجه التفصيلي عجزهم عن اثبات الحدوث مثلا بالبرهان القطعي
لان قولهم العالم حادث وكل حادث له محدث قديم ان ارادوا بالعالم البعض فلا ينتج
ذلك لما تقرر في محله من ان النتيجة تابعة لاخس المقدمتين وهذا غير المدعى وان
ارادوا به الكل فنقول عليهم ان الاطلاع به اجمالي او تفصيلي فان قالوا بالاول فليكن
موضع البحث كذلك وان قالوا بالثاني فكذلك بل امكان الاطلاع هنا تفصيلا يقتضي امكان
الاطلاع كذلك في موضع البحث بطريق اولى كما لا يخفى قوله وانت بعد الاحاطة بما قررناه
خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل الخ اقول انت بعد الاحاطة بما حققناه
من بيان مدارك الاجماع خبير بورود هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان مقتضى كلامه نفي
السبيل الى العلم بالاجماع بعد زمان الصحابة والعلامة لو رام مقابلته بذلك يثبت بعده
فمرجع الخلاف بين العلامة وبين مخالفه ان المخالف يمنع حصول العلم بالاجماع فيما بعد
زمان الصحابة والعلامة يجوزه والحق معه كما مر بيانه واما ثبوته عند المخالف بنقله
فيمن عمر في زمان الصحابة فاما حرفا ولا يتوقع كلامه كما نقل في ته والمصنف ايضا عرض للنقل له
ولا نعلم ان التقييد بامكان الاطلاع من جهة النقل شيء ذكره المصنف مع ما فيه كما عرفت

وذلك كلام

وذلك كلام العلامة لانه اراد منع ما ادعاه المخالف من حصر حصول العلم بالاجماع في زمان الصحابة
بانه يحصل العلم به في زماننا هذا ايضا بمعنى انه يحصل العلم بالتسامع او التظافر بقول المعصوم
ورضاه وبان السلسلة العلائية الجماعية من غير نقل اصل الاجماع يدا بيد في الزمان السابق
الى زماننا كما توهم المصنف حيث اعترض العلامة بسقوط اعتراضه عن ذلك القائل لان حكم العلامة
امتناع حصول العلم بالاجماع بالابتداء بلا واسطة النقل وحط كلام العلامة امكان حصوله
بدون واسطة النقل فلا منافاة بين الكلامين لان ما ظهر من كلام القائل لم يظهر من كلام
العلامة ما ينافيه وبالعكس وقد عرفت مما ذكرنا المنافات بينهما ولعل المنشأ اشتباه
المصنف امران احدهما افراد الضمير المجرور في قول العلامة عليه حيث توهم عوده على الاتفاق فذا يكفيها
لفظ الاخبار لكن قرينة المقام وتعيين المتنازع فيه بين العلامة وبين ذلك القائل كما عرفنا
وسبق قبيله اعتراض العلامة عليه يعين هذا الاعتراض عليه من بعض اهل نحلته شواهد
صدق على انه مرجعه كل واحد من فتاوى المجتهدين والمحدثين وان المراد بالاخبار هي الفتاوى
احادا مصدر بعض الافتاء الا جمع الخبر فلا وجه للتوهم المزبور هذا مع انه لو ارجع الضمير الى
الى الاتفاق لكانت المنافات باقية ايضا اذ الاتفاق ليس الا عبارة عن توافق الفتاوى في زمان
على حكم بحيث يكشف عن رأي الامام ورضاه وهذا امر يمكن الوقوع في كل زمان كما بيناه بل الكلام
تشكيك مصادم للضرورة كما صرح به بعض الجماعة رتالحال الرازي كما مر اليه الاشارة نعم
ظاهر جواب العلامة هو اختصاصه امكان الاطلاع على الوجه التفصيلي في زمن الصحابة وعيرهم وهو
غير بعيد ووجهه قريب كما مر فتدبر ويمكن ان يكون مراد العلامة من هذا الكلام في رد الكل
المنقول الضروريات المسبوقة بالاجماعات كما مر اليه الاشارة وكيف كان فيما ذكرنا في المبدأ
ظهر لك ما في ما ذكره الفاضل التوني من انه يمكن الاطلاع على وقوع من غير جهة النقل في زمان
ووقوع الغيبة الى زمان المحقق العلامة لكنه بعيد ثم بين الامكان والبعد بما لا مهم الى
ذكره قوله ومخصوص مع علم العين لك اي مع العلم باعيان تلك الجماعة واشخاصهم
وانما لا يكون هذا اجماعا حقيقيا لحصول الجزم بعدم دخول الامام فيهم ح وفيه انه ربما
يمكن حصول الاجماع ههنا كما عرفت بقيا من فيما مضى في امكان حصول الاجماع ههنا فيتلمم

حصوله بالمستفتى منه بطريق اولى حتى عند المصنف كما هو قضية مسلكه في الاجماع من اعتبار دخول
المجهول في المجمعين في عدم الحاجة الى شرط اتفاق جميع المجتهدين وما ذكره من ان طرف
المجهول والمعلوم في طرف المعلوم فحكم الشهيد بانه ليس اجماعا قطعا بعيد ومؤافقة المصنف له في ذلك
مخالفة لما في المختار بعد اللهم الا ان يكون الفرض انه لم يبلغ حد الاجماع والاصح الشهرة وهذا
اشد بعدا ثم وكيف كان فحجية للفرض لا تخلو من الحجة لشرط حصول الظن منه فتنقيح المرام
في المقام ان ما يوجد في كلام الاعلام او بعض اقسام الاجماع وظهور عدم الخلاف وعدم ظهور
الخلاف والشهرة والفرق بين الاجماع والثلثة الاخيرة انه يغايرها بالقيد وهو الحجية الكشفية
كما مر والفرق بين الثلثة بعد اشتراكها في افادة الظن ان اولها يفيد ظهوره على الاطلاق في
التابع والاختلاف في القيود يوجب الاختلاف في المقيدات وهذه الثلثة مرتبة في القوة
حسب الترتيب الذكرى ولعل الوجه في عدم تعرض الشهيد لذكر الثلثة هو ان اثبات الحجية
للجزئين منها يستلزم حجية الثالث بطريق اولى ويمكن استفادته من كلامه ايضا ان يجعل العلم المنفي في
قوله ولم يعلم الخ على معناه الحقيقي فيصدق فرع على ظهور عدم الخلاف والظان به انه عن عالم
به ثم ان في المقام كلام يليق بالاعلام وهو ان قول الشهيد ومع عدم علم العين الخ ظاهره
انه لا يكون اجماعا لكنه حجة فيرد عليه انه مع عدم العلم بالعين لا يعلم عدالتهم فكيف يكون
حجة مع عدم كشف فتاويهم عن رضا الامام كما نعهم وكيف يصح تعليل الحجية بقوله لان عدالتهم
تمنع الخ ومجرد العلم بكونهم من الاصحاب لا يستلزم العدالة فالتعليل لكونه اخص من المدعى
عليل نعم لو قيل بان الاصل في المسلم سيما فقهائنا الاصحاب العدالة لصح التعليل هذا ما يرد
على ظاهر عبارته واما على حيث نقول بامكان كون ذلك كاشفا عن رضى الامام او بافادة ذلك
الظن وان الاصل فيه الحجية فلا يحتاج الى ما ذكره من التعليل فلا يرد علينا شيء من القال
والقيل فافهم **قوله** مع عدم متمسك ظاهر الخ اما مع وجوده فلا يخلو اما ان يكون ذلك
المتمسك موافقا لهم او مخالفا وعلى الاول فلا ريب في الحجية وعلى الثاني يحصل التعارض
بينهما كما سيأتي بيانه في مبحث حجية الاخبار وعلاج التعارض منوط بنظر المجتهد **قوله** ولا يلزم
من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل الخ كان الشهيد اراد بهذا الكلام دفع ما يتوهم وروده عليه

في المقام

في المقام من ان فتوى تلك الجماعة لو كان عن دليل لظفرنا به وحاصل الدفع ان عدم ظفرنا بالدليل
لا يستلزم عدمه في الواقع لان عدم الوجدان لا يدل على العدم فافهم **قوله** وهذا الكلام
عندي ضعيف الخ وبيان تضعيف هذا الكلام ضعيف من وجوه الاول ما مر من انه يمكن
ان يكون ذلك اجماعا على طريقة المتأخرين بل على طريقة المصنف ايضا والثاني انه ليس مراد
الشهيد من الحجية انه مفيد للعلم حتى يرد عليه ما ذكره المصنف من عدم امن الخطاء على الكل
والثالث انه لو كان هذا مراده لما كان الفرق في الخبر وغيره مما يفيد الظن بل مراد الشهيد انه يفيد الظن
كما هو ظاهر تعليله ولا ريب ان هذا الظن من الظنون القوية خصوصا اذا كان القائلين بها في غاية
الكثرة وسيأتي في مبحث حجية الاخبار ما يدل على كفاية الظن في اعتباره مطلقا الا ما خرج بالدليل
والرابع ان المصنف يصرح في ذلك المبحث بان الاصل فيما افاد الظن ولم يقم على منعه دليل هو
الحجية موضع البحث منه تعليله بقوله لان عدالتهم الخ وبهذا ظهر ضعف ما ذكره بعض الاعلام في جواب
المصنف بان غاية ما ذكره الشهيد حصول الظن ولا دليل على اعتبار مثل هذا الظن في الاحكام
ثم لا يخفى عليك ان من الامور المسلمة ان الفقيه العادل لا يفتي الا عن دليل وعدم ظفرنا به
مع وجوده عنده لا ينفعنا بل الذي ينفعنا هو حصول الظن لنا بالواقع من فتواهم
او العلم به منه فيكون في حكم الاجماع ومن هنا لبيانه يتضح ان قول الشهيد لان عدالتهم
الخ وكذا قوله ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل بالملازمة عليل الا ان يكون
المراد منه الغالب فافهم **قوله** واستقربه انه كان مراده فائدة الخلاف في الحجية لا في كونه
اجماعا اذ قد عرفت انه يمكن ان يكون مراده فائدة كونه اجماعا انه لم يكن مذهبا لقائل
في مدرك حجية الاجماع مذهب الشيخ فلا وجه لتقييد الشهيد على الاطلاق والحاصل
ان الوارد على الشهيد امران كما في الفائدة السابقة احدهما فساد التقييد المذكور وثانيهما
فساد التعليل المذكور هناك المعترض عنه هنا كما اشار اليه المصنف **قوله** عمل بما قاله في
الصفوة الاجماع اي حيث ان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم وبقوله ولا يخفى
يتعلق قوله ويقوى الظن في جانب الشهرة ولعل المراد بقوله بقوة الظن ان الظن الحاصل من جانب
الشهرة اقوى من مخالفتها فوجب اتباعه كما في مجالسة **قوله** ويضعف بنحو ما ذكرنا في الفتوى

١٥٠

اقول ويضعف هذا يجري ما ذكرنا في مسألة الفتوى من الوجوه الاربعة مضيفا الى ما يرد
على قوله تبعا لوالده وبان الشهرة التي اه كما ستقف عليه وكيف كان فما ذكره الشهيد في البداية
من حجية الشهرة وجبرها ووهنها لا يقف بالاذعان وفاقا للجمع من الاعيان لما سيأتي في بحث حجية الاخبار
من الدليل على حجية الظن مطلقا الا ما منع بالدليل كالقياس والاستحسان ويؤيده بل يدل عليه
ما رواه زرارة عن ابي جعفر ع انه قال خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر
فان المجمع عليه لا ريب فيه فان مقتضى الدليل التعليل ارادة الشهرة من المجمع عليه والامر في العلة
المنصوصة حجة والتخصيص بالشهرة في الرواية خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة فافهم واما
ما يتوهم من ان القول بحجية الشهرة يستلزم عدم حجيتها لان المشهور عدم حجية الشهرة وما يلزم
من وجوده عدمه باطل فمدفوع اولا بما ذكره البعض ويذكره وثانيا بالنقض بالاخبار
فان جماعة من الاخبارية كالسيدين وابن ادريس اجروا العدم حجيتها فلو كان الخبر حجة لزم
من حجيتها عدم حجيتها وثالثا بالحل بان القول بحجية نوع الشهرة وطبيعتها لا ينافيه القول
بعدم حجية فرد منه لان عدم حجية الفرد لعارض لا يستلزم عدم حجية النوع كالخبر الصحيح اذا عارضه
ما هو اقوى منه ورابعا ان ما دل على حجية نوع الشهرة قطعي والشهرة الدالة على العدم
دليل ظني والظني لا يعارض القطعي فافهم وخامسا بمنع تحقق الشهرة على ان الشهرة ليست
بحجة فانما لاخلها صادقة بل هي كاذبة لوجوه الاول ان العلماء في العمل بالامارات
الشرعية صنفان صنف يعمل بها من حيث التعبد والسببية واما من حيث الوصفية في بعضها
اخر وهو صنف معاض على الاصل الاصيل وهو حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل وآخر
مدار على انعكاس هذا الاصل وهو وجوب العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل فان كان
المراد بان المشهور عدم حجية الشهرة المشهور عند جميع العلماء صنفيهم فهو غلط كما هو ظ
وان كان المراد عدم حجيتها عند الصنف الاول فهو ايضا غلط لوجهين الاول لان الشهرة
معناه ما قابل شاذ نادر بل يطلق على عدم ظهور الخلاف ايضا وليس محل البحث كذلك كما هو
الظاهر والثاني ان دعوى الشهرة عند الصنف الاول فاسدة والثاني ما مر من الشهيد من
ان الاصحاب يعبرون عن الشهرة بالاجماع ومن الظاهر ان هذا التعبير انما هو في مقام الاشكال

وهو صريح

وهو صريح ما سافر المصنف من المقال حيث قال فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب الى اخرها قال
لا ريب ان الاصحاب بعد الشيخ المعبرين في مقام الاستدلال عن الشهرة بالاجماع على ما زعمه المص
اكثر منهم قبل الشيخ فان الشهرة قطعا عدم حجيتها او النقص عن هذا بانكار الموضوع كما انكره المص
تبعا لوالده الماجد من وجوه فاسد كما ستقف عليه والثاني لو ان عدم حجية الشهرة لو كان مشهورا
وكان له اصل لما خفي على الشهيد والعلامة والمحقق الثاني والمحققين الخوانساريين الذين
يتبعهم في كلمات القدماء ومن نادر معرفتهم بمذاهبهم مما لا ينكر ولو علموا ان المشهور عدم حجية الشهرة
لنبهوا عليه والثالث توهم التقصير بالنسبة اليهم عين التقصير والرابع ان الظاهر الصريح به في كلام
بعض الاجلة ان المشهور حجية الشهرة فقد يا وجيتا فالحاصل عن ذلك هو التتبع والاستقراء
ومؤيد ذلك انك ترى الفقهاء لا يجترئون على مخالفة الشهرة اذا لم يظهر لهم مخالفة ظهورا كاملا
نادرا او لم يقع وجود الخبر الدال على خلافها والخامس ما سيأتي اليه الاشارة وتنبيهنا
حررنا ان الشهرة عندهم ما يعتنى بشأنه ويعتد به كالخبر وغيره من الادلة الشرعية وان المشهور
ان الشهرة ليست بحجة من تكلم من مشهور لا اصل له واجاب عن ذلك بعض اهل العصر بان
الشهرة التي نعتقد بحجيتها هي الشهرة في مسائل الفروع والتي يلزم عدم حجيتها هي الشهرة في
المسألة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا منافاة ومحصله الفرق ابتناء المسألة الاصولية
على دليل عقلي يكفي الصحيح منه وهو عدم الايمان على الخطاء في الظنون وهو لانقادهم ما دل
على حجية الشهرة وهو ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل انتهى وفيه
ما لا يخفى اما اولا ان ظ كلامه تحقق الشهرة على عدم حجيتها في المسألة الاصولية فان اراد بالمسألة
الاصولية اثبات الوضع والدلالة ككون الامر للوجوب والندب مثلا فدعوى تحققها
على عدم كفايتها في ذلك غلط لكفاية الظن الحاصل من الشهرة بل من غيرها في ذلك
حتى عنده وقد تقدم تحقيق ذلك في اوايل الكتاب على وجه الاطناب وثانيا انه ينقدح الوهن
في حصر فرقه بما ذكرنا وان اراد بها ان نفس حجية الشهرة وعدمها مسألة اصولية والمشهور على
العدم كحجية الكتاب والخبر مثلا كما هو ظ قوله وهي عدم حجية الشهرة ففيه اولا ان الظ
اتفاق الكل على العدم لا المشهور لامتناع ابتناء الظن على طريقتهم وثانيا ان حجية الشهرة

١٥١

الكلام في حجية الشهرة وفي ان الشهرة ليست بحجة ما هي من الاحكام

وعدم حجيتها انما هي لعدم الاستناد اليها في الفروع وعدم الصحة كما في حجية الخبر وعدمها مثلا فاذا
ثبت في الاصول عدم الحجية فلا يجوز الاستناد اليها فكيف لم يحصل الله لا اشكالات فتم وتحقيق المرام
في المقام يقتضي زيادة بسط في الكلام فنقول بعون الله العلام ان الشهرة تنقسم الى خمسة
اقسام في واحد منها يلزم عدم الحجية لكون الشهرة فيه العدم والبواقي لا بيان ذلك انه اما
ان يعلم ان مستند المشهور هو هذا الخبر او يعلم ان المستند ليس هذا او لا يعلم هذا ولا ذاك بل
يكون الامر مرددا بين الامرين فهو في هذه الصور الثلث حجة اما في الصورة الاولى فعند القائل
بحجيتها من حيث هي كالعلامة في مواضع من المختلف والشهيد في الذكرى وحكاه فيه عن بعض
والمحقق الثاني والفاضلين الخوانساريين بل المشهور على ما مر اليه الاشارة الظاهرة وكذا عند
من لم يقل بها ككالجامع العلامة في المنتهى والاردبيلي في مجمع الفائدة لانه يجعل الشهرة
قرينة اصل قصد الخبر عن الامام والمعتمد عنده حقيقة هو الخبر ونعم ما قال المحقق
الخوانساري في المشارق من ان الشهرة في هذه الصورة اولى بالقبول سيما اذا كان الذي
في طرف المخالف اقوى بل كلما كانت الادلة والاخبار في جانبه اكثر واصح يزيد الشهرة قوة
ويتقوى جانب الامر ضعفا ووهنا ومن هنا يظهر ضعف ما تمسك به صاحب المدارك
معترضا مرددا على الاصحاب في الاخذ بالخبر الضعيف المؤيد بالشهرة من ان انضمام ما ليس
بحجة الى ما ليس بحجة لقيام الحجة على الحجية بل ادعى ان سيرة الاصحاب قديما وحديثا على العمل بالخبر
الضعيف المؤيد بالشهرة وبالجملة فلا وجه لايراده سواء قلنا ان الحجة هو الخبر والشهرة معه
او المجموع المركب منهما او الشهرة فقط والخبر معاضد هذا على ان انضمام ما ليس بحجة لم
يكن حجة لكانت المتواترات غير حجة لانها من هذا القبيل اذ لم يشترط في نقلتها عدالة ولا
ديانة كما مر اليه الاشارة واما في الصورتين الاخريين فهي حجة ايضا عند القائل بحجيتها
من حيث هي لقياس جلي وهو ان هذه الشهرة مما افاد ظنا لم يقم على منعه بعد انسداد باب
العلم دليل وكلما كان كذلك فهو حجة اما الصغرى فوجدانية واما الكبرى فبرهانية وياتي
البرهان بعوننا ان شاء الله تعالى في مبحث حجية الاخبار وعلى الثاني وهو ان لا يكون معها خبر
ضعيف وهذا على تشقيق الاول اذ لا يوجد خبر بخلاف الشهرة فيها فعمل به الاكثر والقسم الاول حاله

هذا اصلا والثاني ان يوجد

فتأمل

فظ مما مر ان القسم الثاني في حجيته اشكال لان هذه الشهرة اعني التي خالفها دليل امر معمول به عند
الاكثر هي التي ليست بحجة عند المشهور لمطلق الشهرة كما افاده السيد الاستاد دام ظله مع ابائه
الامجاد في الدرس والحاصل انا نمنع القول بان المشهور عدم حجية الشهرة مطلقا بل هذا من باب ما قيل
كم من مشهور لا اصل له كما مر فقد تلخص مما مر انا احوجنا نستند عما ذكرنا من انهم فيما اخطر بجموع يحصل
الجزم بالحجية ويكونها جابرة بالخبر الضعيف مطلقا سواء كان ضعفه بالارسال ام بالقطع خلافا
للسيد الاستاد حيث فرق بينهما فقبل جبر الضعيف الارسالي بالشهرة ومنع جبر الضعف القطعي
بها وحاصل فرقه ان المرسل من حيث تضمنه لنقل قول الامام الذي هو حجة صح جبر ضعفه بالارسال
بالشهرة وليس مثله المقطوع فان غايته لنقل قول الصحابي او التابعي الذي ليس بحجة بل
هو كاحد اقوال الفقهاء وفتاويهم فلا يمكن الجبر بها كما لا يمكن جبر فتوى بعض الفقهاء بالموافقة
لفتوى الباقين ومحصوله ان المغايرة بين الجابر والمجبور لازمة وهي في المرسل الموافق
للمشهور حاصلة اذ المجبور هو الاسناد الى الامام والجابر هو الشهرة وليست بحاصلة في
المقطوع اذ الجابر والمجبور من جنس الفتوى وفيه ان الظاهر عدم الفرق بينهما اذ الشهرة
اما ان تجعل قرينة لصدق النسبة الى الامام في المرسل او تجعل هي الحجة بشرط انضمام المرسل
اليها للخروج عن شبهة ما دل على عدم حجية الشهرة هو الشهرة في عدم حجيتها لاختصاصها بالشهرة
المجردة وكلا الامرين آت في المقطوع ايضا بل الظاهر ان الشهرة مع المقطوع اولى بالحجية
من الشهرة مع المرسل لان الخبر المقطوع في نفسه يفيد الظن بقول المعصوم اذ الظاهر من حال
الصحابي والتابعي الامامي انهم لا يقولون في الاحكام الشرعية الا ما سمعوه من المعصوم
فتأمل ومنها وهي الحاصلة في زمن الشيخ اه وفيه اعتراف بان المشهور حجة في بعض الاحيان
وهو ما وقع قبل زمان الشيخ كذا قيل وفي بعض الحواشي المتعلق بهذا المقام انه ليس المراد
ان المشهور حجة في بعض الاحيان وهو ما وقع قبل زمان الشيخ بل مراده ان المشهور ليس
او بعض قوة الظن به بحجية فانما يتوهم ذلك قبل زمان الشيخ لا بعده وهذا ادق هـ
المعظم هنا والاول اوفق بعبارته وكيف كان فالشهرة شهرتان شهرة القدماء وشهرة
المتأخرين عليهم الرضوان وكلتاهما حجتان كما ذكرنا لما مر اجمالا البرهان وسنتلو عليك

الكلام فيما اذا تعارض شهرة القدماء
وشهرة المتأخرين في الاحكام

152 تفصيلا بعون الله السبحان لكن وقع النزاع بين الاعيان فيما اذا تعارضت الشهرتان
في ان ايتهما اقوى واوثق فمنهم من جعل شهرة القدماء اقوى وارجح نظرا الى قرب عهدهم من
الائمة الهداة وتمكنهم من تحصيل العلم ومنهم من عكس نظرا الى ان المتأخرين يزاد في نظراتهم على القدماء واكثر نظرا وتأملا
منهم واحتمال ترجيح الاولى على الثانية باستقرار الترجيح بها املا ينتقض بالثانية ضعيف لعدم
استقرار المرجحات كالادلة والمتأخرة كاشفة لا سبب فلا يلزم تغيير الاحكام ومن هذا القبيل
عود الخلاف الى الوفاق وادل اشهر القولين الى الشاذ وتجدد الاستنباط بتلاحق الافكار
ووجدان النص والمرجح والحاصل ان التعارض بين الشهرتين سبيل التعارض بين الخبرين
فيجب ملاحظة اقوى الظنين واتباعه ان حصل والا فالتخيير او التوقف ثم الشهرتان اما في الرواية
او الفتوى ويحصل لكل منهما التأييد وربما خص بالاولى لظهور ها من قوله ع خذ بما اشتهر
بين اصحابك وهو ضعيف اذ قوله ع ما اشتهر اعم ما اشتهر نقله واشتهر حكمه ولان المدار في
الترجيح على غلبة الظن في احد الطرفين ولا ريب في حصولها في الحديث المفتى به ثم اذا تعارضت
الشهرتان بان كان احد الحديثين مشهورا في النقل دون الفتوى والاخر بالعكس فالظاهر
ترجيح الثانية لان الظن منها اقوى بل يرجع في كون الشهرة باعتبار الفتوى وان خلت عن
النص ظاهرا اذا علم اطلاعهم على المعارض لان عدولهم عنه ليس الا لاستنادهم الى ما هو
اقوى منه قال وكذا لو عارضت الشهرة المستندة الخبر ضعيف خبرا قويا لان نسبة القول
الى الامام قد يعلم وان ضعف طريقه كما يعلم مذاهب الفرق باخبار اهلها وان لم يبلغ حد
التواتر ومن ثم قبل الشيخ رواية الموثقين مع فساد مذهبهم قلت ومن هنا اتضح ما ذكر
سابقا من ان ما دل على خلاف المشهور كالصحيح سنده وتعدد طرقه وانضمت دلالته اشتد
ضعفه وترقى وهنه اذا علم ظفرهم به وعدم غفلتهم عن دلالته ولو شك في الاطلاع
فوجهان من تعارض الاصل والظاهر وقد مر تحقيق ما ذكرنا السيد الاستاد حشره الله
مع ابائه الامجاد قوله وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا من بعد الشيخ كانوا يتبعونه
تقليد الرواة واحترز بقيد الاكثر عن الحلي فانه في الرعاية استثناء عن الفقهاء الذين
نشأوا من بعد الشيخ واذعن له بالاجتهاد وقال في الرعاية بعد نقل ما نقل عنه المصنف

ولعل الله

ولعل الله يعين من فيه وكشفت لك بذلك بعض الحال وبقي الباقي في الخيال ولا نما بغير هذا
المقام من عرف الرجال بالحق ينكره ومن عرف الحق بالرجال اتبعه ولعل مرادنا من تقاعد التباع
في الخيال هو تكثير هولاء الفقهاء العباد بانهم وعليه انه اجمع بان تقولوا بان الله يجزء
بما جرى منه بالنسبة الى الفقهاء الاعلام الامناء من الله العلام على الانام وبالجملة فهذا الكلام
ما كرهه الله ومشوب بالاسقام بل يشبه بفساده العوام بوجوه الاول ان ظاهره نسبة
التقليد الى هولاء الاعلام المقدسين المتكلفين ذلك من لا يناسبهم الائمة الكرام مع تصريحهم بحرمة
التقليد على المجتهد متفقين عليه ولا ريب ان ذلك في معنى تفسيقهم حاشاهم عن ذلك الثاني
ما شاهدنا من مخالفتهم للشيخ بل الشيخ للشيخ كثيرا بل المخالفة بينهم وبين الشيخ اكثر من مخالفة القدماء
بعضهم بعضا كما هو ظاهر للمتتبع والثالث انهم ولو فرض من فتاوى الشيخ يقلدون اي مذهب من
مذاهبه يتبعون وله في كل يوم مذهب وفي كل كتاب فتوى ومطلب بل له في كتاب واحد
فتاوى مختلفة واراء متخالفة فمن اين حصلت هذه الشهرة فيتبعون اي فتوى من فتاويه ويقلد
اي كتاب من كتبه والرابع ان من نشأ بعد الشيخ من المجتهدين لا يقلدون انفسهم فان لهم
واقعة واحدة فتاوى مختلفة حتى في كتاب واحد والخامس ان نكيف بتقليدهم للشيخ الذي
حكاه مرجعه الى الفاضل الحمصي وهو شخص واحد فنسبة الغلط الى شخص واحد اولى من نسبة الجم
الغفير من المجتهدين الماهرين الورعين ونسبة تقليد المصنف وولده الماجد والسيد بن طاوس
للفاضل الحمصي احق من نسبة تقليد هولاء العظام للشيخ والسادس ان ظاهر ما ذكره هنا من انكار
الشهرة بعد زمن الشيخ ينافي ظاهر اعترافه بها في الفائدة الاولى بقوله فكل اجماع يدعى في كلام
الاصحاب وبالجملة فظاهر هذا الكلام من دون المصنف البارع العلام غريب وحمله على خلاف
ظاهره اما بنفي الاجتهاد عنهم عجيب اذ لو كان صحيحا لما ادعى لهم من جاء بعدهم من العلماء ونبهم النقاد
والادقاء كالمحقق والعلامة واضرابهما حتى حكوا اقوالهم واعتنوا بوفاقهم وخلافهم حتى ان والد المصنف
قال في مسألة جواز طلاق الولي عن المجنون اعلم ان الاخبار غير صريحة في جوازه من وليه
لكن فخر المحققين ادعى الاجماع على جوازه فكان اقوى حجة منها فلو كان ما نقله المصنف حقا
لكان ما نقلناه عنه باطلا وبالعكس فانهم هذا مع ان الشهرة التي وقع النزاع بينهم

الكلام فيما لو تبع ما هو المفتي
في الرابع الماصدق
في نسبة التقليد الى الفضلاء
الاعلام بعد الشيخ الى زمن المصنف

الحاصل في فتاويه من ثبت اجتهاده وجاز للغير تقليده وهنا لا يجوز ان يكون فتاويه بتقليد
الغير كما مر من تاخر عن زمن الشيخ لو كان من غير اهل الاجتهاد لا يحصل باقواله شهرة او يحمل انه تقليد
في قوله تقليد على الموافقة لا لاجل الدليل اعرف لان شلحا جار في المجتهدين القدماء ايضا كما
لا يخفى فقد اتضح مما مر ان لا نقل المصنف عن والده الماجد وارتضاه وجعلها ثلثة كلها ان كـ

الكلام في الاجماع المركب من الاحكام

قوله اذا اختلف اهل العصر على قولين الخ الظاهر ان ذكر القولين من باب التمثيل والاكتفاء
باقل ما يتحقق فيه المسئلة والا فهي جارية فيما اذا كان الاتفاق على ثلثة اقوال فصاعدا بالنسبة الى احداث
قول رابع وخامس وهكذا وسيشير المصنف الى هذا في اخر الفصل ولعل قول المصنف لا يجوز احداثها
اشارة الى ما هو محل النزاع في الاجماع المركب من ان القول بعدم الفصل مع تعدد القول في اصل المسئلة
اثنين او ثلثة وهكذا فلا يجوز احداث ثالث او رابع وهكذا لا ان عدم القول بالفصل او عدم القول
بالفصل ليس قولا بعدمه ولا مستلزما له كما هو ظ فالاطلاقان الحكم في مواقفتهم بتعرض له الاولون و
الثاني بط اذ كم من قول حادث في ابواب الفقه لم يعرض له الاولون ولم ينكره الاخرون والفرق
بينهما ان الاول خلافي ووفاقي والثاني خلافي محض بمعنى انه لا ينفي قولا زائدا على الاقوال الثلث
في المسئلة بخلاف الاول فانه ينفيه عند الفريقين اما عند العامة فلانه لو نفى الزائد لعصمة الامة حيث
اجتمعوا على نفيه واما عند الخاصة فلانه خلاف رضى المعصوم فعلى هذا يجوز احداث قول زائد في
الثاني وان قل الخلاف في اصل المسئلة ولا يجوز في الاول وان كثر الخلاف بينهما والفرق بينه
وبين البسيط باعتبار القيد فان الاختلاف معتبر في هذا بخلاف البسيط فانه اعم اذ هو الوفاق
الكاشف عن الحق مطلقا سواء حصل الوفاق المذكور بعد الخلاف كما هو الغالب فيه ام من غير خلاف
كموضع البحث بل الانصاف ان الاجماع منحصر في البسيط والمركب ليس باجماع حقيقة بل هو منشاء
النزاع البسيط غاية الامر انه منشأ، انتهى اعرف سعد وفتارة ينتزع من الايجاب الكلي بان افتى
علماء العصر في المسئلة بنعم واخرى ينتزع من السلب الكلي بان افتوا فيها بلا وثالثة ينتزع منهما
بان افتى بعضهم فيها بنعم واخرون بلا واخرى بالانقسام والتفصيل بحيث يعلم اتفاقهم على القول
ببطلان قول حادث فيها ووجه حجية ذلك عند العامة والخاصة هو الوجه في حجية البسيط
حرفا بحرف ومن هذا التحقيق يظهر ان التفصيل كما ذهب اليه الحاجبي واتباعه عليل وان قول المصنف

وهو جيد

وهو جيد على اصوله غير جيد على الانصاف عرفت انه بما حققنا ثبت المسئلة والكشف
القناع عن وجه المرام من غير حاجة الى اطناب الكلام تفصيل الكلام في
المقام لزيادة ايضاح المرام هو ما نبه عليه جمع من الاعلام من ان كل مسئلة اذا اشتملت على
موضوع كلي فالحكم فيها اما بالايجاب الكلي او السلب الكلي او الايجاب في البعض والسلب
في الباقي وهذه احتمالات ثلثة لا مزيد عليها فاذا وقع الخلاف فيها بين اهل العصر على قولين
بان قال بعضهم بالايجاب الكلي والباقون بالسلب الكلي او بالانقسام او قال بعضهم بالسلب
الكلي والباقون بالانقسام كما هو ظ فيما ذكره المصنف وغيره من الامثلة فهل يجوز لمن بعد
عدهم احداث قول ثالث يخالف من بين اهل الخلاف فذهب جمهورهم الى عدم جوازه مطلقا و
ذهب جمع غير من الظاهرية وبعض من الحنفية الى جوازه كذلك وذهب الحاجبي وبعض اخر الى التفصيل
الذي ذكره المصنف فاقوال اهل الحل في هذه المسئلة ثلثة كما هو ظ كلام المصنف وصريح غيره والسلب
الكلي والايجاب الكلي والتفصيل والاولى هو القول الاول لنا وجوه الاول الاجماع كما هو صريح المرتضى
والشارح الجواد وظاهر المنتهى وغيره والمعتبر واما نسبة بعض المصنف العامة الى بعض الشيعة
الجواز فعدم سماعها لدعوى الاجماع مكذوبة كما في نيته والثاني ان الامام لا بد ان يكون
قائلا باحد القولين على جميع الطرق الثلثة التي سبق ذكرها اما على طريق المرتضى فلان
المفروض ان جميع الامة انقسموا على قسمين كل منهما قائلون باحدهما والامام داخل في احدهما
لانه سيدها فيكون قولا احدهما حقا والاخر الخالي عن الامام باطلا والثالث الخارج عنهما له
البطلان واما على طريقة الشيخ فلان احد القولين لو لم يكن قول الامام لزم اجتماع الامة
على الخطاء بعدم ردهم عنه الى الحق والا لزم بطلانه فيكون احد القولين حقا والقول الاخر
والمحدث باطلا لكون الثالث طريقا اولى واما على طريق الحدس والوجدان فلانا اذا تتبعنا فتاوى
ان فقهاء الامامية جميعا انقسموا في المسئلة على قسمين وقالوا فيها بقولين ولم ينقلوا غيرهما
من اقوالهم وتفصيل الى ذلك شدة اهتمامهم في الاطلاع على قول قدوة البشر نعلم بالحدس و
الوجدان انه لو كان له قول اخر لظهر بينهم مشتهرين وانتشر واذ ليس فليس الحاصل انه كيفية
القولين مثلا من حيثية اجماعها وبطلان الثالث مداره الحدس لصاحب الحاصل من فتاويه

كالنهاية والمنية وغاية السؤل وغيرها
٤٢

المكون وتوافقهما كالبسيط بعينه والثالث ما مر من ان المركب يستلزم البسيط فحرمته حرمته لا يجوز
عند اهل السنة العامة والرابع ما ذكره في نهاية عن الجمهور وهو اصح منهما ان القول الثالث انما يجوز
لو امكن كونه حقا ولا يمكن ذلك الا عند بطلان الاولين ضرورة ان الحق واحد فيلزم اجماعهم
على الباطل واعترض عليه بانه انما يتم على القول بان كل مجتهد مصيب اذ لا يلزم من حقية احد الاقسام
بطلان الباقي وفيه ما فيه ومنها ما عن القاضي عبد الجبار يحكي حاصله ان الامة لما اختلفت
على القولين اوجب كل من الفريقين الاخذ بقوله او بقول الاخر فذلك اجماع منهما على التخيير
واحداث القول الثالث يرفعه فكان باطلا ورد بان اجماعهم على ذلك مشروط بعدم ظهور
قول ثالث فاذا ظهر يرتفع ذلك الاجماع لارتفاع شرطه وعليه نقض بتفصيل **قوله** فيفسخ الزوج
بجميع الرد اه اي عيب حكما هو ظاهر اطلاق العبارة تبعا لاطلاق النص وعن الشيخ عدم سقوط خيار
الرد بالعيب وان وطئ قبل العلم بالعيب وعن ابن حمزة ان التصرف بعد العلم بالعيب مانع
من الرد والارش **قوله** بالعيوب المخصوصة اه وهي البرص والجذام والجنون المشتركة بين
الزوجين والجب والعنن المختصان بالزوج والرتق والقرن المختصان بالزوجة فهي
فكل واحد منها خمسة ومن هنا يظهر وجه ما في بعض النسخ من الخمسة بدل المخصوصة **قوله**
وقيل لا يفسخ اه والقائل بالخلاف ابو حنيفة فان النكاح لا يقبل الفسخ عنده الا ان الزوجة
ان شاءت رفعت مع الجب والعنة الى الحاكم ليطلقها **قوله** فالاول اي مثال ما يرفع فيه
القول الثالث امرا متفقا عليه مسئلة البكر فان الفريقين متفقون على ان الامة بعد
الوطي لا ترد مجانا فالقول بردها مجانا يرفع هذا الاتفاق فيكون باطلا ومسئلة ميراث
الجد مع الاخ فان الامة اجتمعت فيها على قولين احدهما اختصاص الجد بالارث والاخر شركة
الاخ له فيه والقول باختصاص الاخ به يرفع ما وقع عليه الاتفاق وهو ان للجد قسطا
من الميراث ومسئلة عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فان فيها قولين احدهما انها ابعد
الاجلين والاخر انها بالوضع فالقول بانها بالاشهر قبل الوضع حادث خارق للاجماع ايضا
ومثال الثاني وهو ان احداث القول الثالث لا يرفع امرا متفقا عليه بل يوافق الحق مسئلة فسخ
النكاح ببعض العيوب المذكورة دون بعض فان هذا القول لا يرفع امرا متفقا عليه بل

موافق

موافق لكل من القولين من وجه ومخالف له من اخر لان القول بالايجاب والسلب الجزئيين فبالاول
موافق لاحدهما وهو القول بالايجاب الكلي وبالثاني موافق الاخر وهو القول بالسلب
الكلي فلم يرفع هذا القول امرا متفقا عليه اذ لم يرفعا ذلك شرطه كما في الاول فليكن هذا القول
جائز الوجود لتحقق المقتضي وهو الاجتهاد وانتفاء المانع الذي هو لزوم رفع المتفق عليه وفيه نظر
اما اولا فلان هذا التفصيل مما اتفق عليه الفريقان بالبطلان فالقول به يرفع امرا متفقا
عليه وهو خط البطلان وبيانه ان الفريقين ذلك ان القول بالايجاب الكلي يستلزم القول
ببطلان نقيضه الذي هو الايجاب الجزئي وكذا القول بالسلب الكلي فانه يستلزم القول
ببطلان نقيضه الذي هو الايجاب الجزئي ومعلوم ان القول بمجموع الايجاب والسلب الجزئيين
الذي هو القول بالتفصيل قول بما اتفق عليه الفريقان بالبطلان اذ لو سلمت كل منهما على
جواز التفصيل لقال بالبطلان فيكون التفصيل مما اجمعوا عليه بالبطلان وتركبه من الجزئين
لا ينافي المطلق لان المطلق هو ابطال التفصيل واما ثانيا فلان في القول بالتفصيل تخطئة
لكل الامة وهي منتفية على اصول العامة وبيان ذلك ان القائل به لقوله بالايجاب الجزئي
قد خطأ القائل بالسلب الكلي وبقوله بالسلب الجزئي قد خطأ القائل بالايجاب الكلي فلزم منه
تخطئة كل الامة وفساده مكشوف الغمة ثم ان المصنف كغيره مثل بمثالين لم يذكرهما من الاقوال الثلثة
لاحتمال الخلاف الا الثالث واما الوجه في ذلك ان الاول منها عين مذهب الامامية ما اكتفى بعض
ذكره والثاني منها نادر كما صرح به في حاشيته بقوله فلندرته لم يتعرض له ولان ابطال الايجاب
الجزئي يستلزم لا محالة ابطال الايجاب الكلي فهو القول الثاني لاهل الخلاف هذا لكن في النهاية ذكر
له وجوها منها ان الاختلاف على القولين تسويغ الاجتهاد والثالث صدر عن اجتهاد فكان
كما سايغا بعين ان الاختلاف على ما دل على ان المسئلة اجتهادية يعمل فيها بما يقتضيه وادى
اليه فيجوز احداث الثالث بالاجتهاد والجواب وفيه ان الاختلاف يدل على تسويغ الاجتهاد لمن
وفيه ان الاختلاف يدل على تسويغ الاجتهاد اذا لم يكن هناك مانع كما اذا اختلفوا على قولين
ولم يستقر خلافهم على نفي الثالث واما اذا استقر بان اجمعوا على نفي الثالث كما هو محل
البحث فلا يجوز احداث الثالث بالاجتهاد لوجود المانع وهو الاجماع على عدمه **قوله**

فلا تصبت على المنع من الفصل فلا اشكال اذ لا اشكال في عدم جواز الفصل ما عند
العامة فلا استلزام مخالفة جميع الامة واما عند الخاصة فلا استلزام مخالفة كما جرى عليه جمع من
الاعلام كالنهاية وشرح المبادي ان الامة ان فصلوا الكلام في المقام اي لم يفصلوا بين المسئلتين
او اكثر فاما ان يتصلوا بعدم الفصل بينهما بان قالوا لا يجوز الفصل بين هاتين المسئلتين في الحكم
الفلاني او في شيء من الاحكام او لا ينصوا والاول ينقسم على اقسام ثلثة والثاني على قسمين
فالاقسام خمسة وظاهر عبارة المصنف انها ثلثة وهو المراد اذ المذكور في جزئياته كيف كان فالاول
من الاول ان يحكم كل الامة فيهما بحكم واحد من الاحكام اما بالتحليل او بالتحريم مثل حكمهم بعدم
وجوب الاجتناب عن النجاسة في الثوب وحكمهم بوجوب الاجتناب عن النجاسة بقوله من اجل
قول ابيه ما البول مثلا فالحكم من الامة هنا واحد وهو نجاسة البول واتفقوا على عدم الفصل
بين وجوب غسل ما يلاقيه من الثوب والبدن وما يؤكل والمشروب وغير ذلك مما يشترط بها
الطهارة وكذا احكام الغدير مثلا والثاني ان يحكم بعض الامة في المسئلتين بحكم والاخر بحكم
باخر مثل نجاسة افراد الماء القليل بملاقاة اقسام النجاسة وعدمها بعد ذلك فان بعض
الامة قال بالاول والاخر قال بالثاني مع اتفاقهم بعدم جواز الفصل بان يقول بنجاسة بعض
افراد الماء المذكور بملاقاة بعض اقسام النجاسة وعدمها بعد ذلك مثلا والقسم الثالث مثل
ان ينقل الينا عنهم في المسئلتين حكم معين مع انا نعلم اتفاقهم على عدم الفصل بينهما فانا لا
نعرف حكم احدى المسئلتين بثبت الاخرى والالزم خرق ما وقع عليه الاتفاق من عدم الفصل
مثلا انا لا نعلم حكم تذكية المسوخ فاذا علمنا بحكم تذكية الذئب منه من اجل ما دل على جواز
تذكية السباع نعلم بجواز تذكية ساير المسوخات لعدم جواز الفصل ان ثبت بهذه الاتفاق
لا يجوز فيها الفصل بالكلام لما مر واما القسم الثاني وهو انه لم ينصوا على عدم جواز الفصل
بين المسئلتين المذكورتين فاما ان يكون بينهما علقة ويعلم اتحاد طريق الحكم فيهما فان يجري
النص بعدم جواز الفصل مثاله توريث العمة والخالة فان الامة لم يفصلوا بينهما بل كل من ورث
احديهما ورث الاخرى ومن منع احديهما منع الاخرى لاتحاد الطريق وهو اندراجهما تحت
ذوي الارحام الذين عناهم الله العلام بقوله واولوا الارحام ومثله ما ذكره المصنف زوج

والابوان وامرأة والابوان وتفصيل الخلاف فيه انه قال بعضهم في المسئلة الاولى وهي ان ماتت
امرأة وبقي منها زوج والابوان ان للزوج حصة من اصل تركتها وللام ثلث الاصل وللاب
الباقي واما الاب قوله ان للزوج حصة من الاصل وهي النصف منه كما للاول وللام ثلث الباقي
وهو سدس وللاب ثلثاه وهو سدسان فمن جعل لها ثلث الباقي فيها جعل في المسئلة الثانية وهي
ان مات زوج وبقي منه زوجة والابوان الا ابن سيرين فهو فانه فصل بين المسئلتين وقال
لها في المسئلة الاولى ثلث الاصل وهو قول ابن عباس وفي الثانية ثلث الباقي وهو قول
الصحابة وهذا القول باطل لانه محدث وكذا ما عن تابعي اخر فانه اختار عكس ما اختاره
ابن سيرين والعلاقة التي ارادها المصنف بين المسئلتين هي اية اولي الارحام والزوجية المشتركة
بينهما فافهم واما الثاني وهو ان لا يكون بين المسئلتين علاقة مثل ان يقول البعض لا يقتل
مسلم بذمي ولا يصح بيع الغايب والاخرون يقتل به ويصح بيع الغايب فقال العلامة
في النهاية وبعض العامة بجواز الفصل بينهما بان يقول واحد بصحة بيع الغايب وعدم
جواز قتل المسلم بالذمي عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة الاجماع ولانه لو لم يجز الفصل
لزم ان من وافق مجتهدا في حكم لدليل ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه وان فقد الدليل عليه
واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة انه كل حكم حكم به البعض اما ان يكون يوافقه الاخر
او لا فان كان الاول فيجب على من وافقه القول به لكونه اجماعا وان كان الثاني فكذلك والالزم
الفصل وهو خلاف المقدر وفيه مضافا الى ما ذكره المصنف ما مر من انه مخالفة الكل
ويمكن التوفيق بين كلام العلامة وغيره كالمصنف بان مراد العلامة عدم بلوغ ذلك حد الاجماع
كما هو صريح تعليله للجواز الا ان عدم القول بالفصل وهذا اعم من القول بعدم الفصل الذي
هو اجماع لا يجوز مخالفته ويؤيده ان هذا القسم اي القسم الثالث في كلام المصنف الخامس في كلامنا
عين المذكور في الفصل السابق وقد ادعى العلامة الاجماع على عدم جواز الفصل فيه هناك
فلو كان مراد العلامة هنا ما ذكرنا لزم التناقض بين كلامه هنا وكلامه هناك ومراد المصنف كون
هذا القسم بالفاحد الاجماع كما في الفصل السابق ويدل عليه ظاهر تعليله فيعود النزاع لفظيا ثم
ثم المراد بقوله فالجميع في قوله ولانه ذلك وجب متابعته في الجميع اي جميع الاقسام

العلقه

الكشف على عدم الفصل وهي التنصيص على المنع من الفصل وعدمه والقطع وعدمه في صورة عدم التنصيص
على المنع من الفصل ولعله اراد بهذا الكلام الرد على العلامة حيث حكم بوجوب المتابعة في جميع الاقسام الثلثة
لعدم جواز الفصل في شيء منها مع وضوح نصه على العلامة بجواز الفصل في ثانيها في الكتاب
كما مر اليه الاشارة وفيه ما مر فتدبر ثم اعلم ان الفرق بين الاصل والاصل السابق عليه على ما نقل عن
ابن المصنف مع اشتراكهما في كون كل منهما اجماعا مركبا عند القوم هو ان هذا الاصل ماخوذ فيه النص
على عدم الفصل بخلاف ذلك فان عدم الفصل فيه مستفاد من حجية الاجماع وانحصار الامة في
قولين مثلا حاصل الفرق ان الاجماع البسيط في بعض اقسام هذا الاصل مذكور صريحا كما ذكرنا
انفا بخلاف الاصل السابق فانه بالاستلزام كما مر فيه تمام الكلام وما قيل من ان عدم التنصيص على
عدم الفصل بعض افراد هذا الاصل وليس بمعقول ايضا مدفوع بان هذا القدر كاف في ذلك نقضا
الى ان وجود العلقة في فرد من هذا الاصل فرد اخر ويمكن الفرق بوجه اخر وهو ان الاصل
السابق في مسئلة واحدة وهذا في مسئلتين او ازيد فعقد لتخصيص ما ذكرنا ان الفرق بينهما بوجوه
ثلثة ثم وكيف كان فما فائدة ذكرهما في عنوان واحد ولم يجعل لهما عنوانين كما صنع المصنف في
نقال خرق المركب باطل عندنا مطلقا لمخالفة المعصوم قطعا وعندهم ان رفع متفقا عليه كرد
البكر مجانا او الاجاز كالفسخ بعض الخمسة ولعله لم يرض بما ذكرنا من الفرق ومنه ما ذكرنا ثم انه
ظاهر من حيث نسبة التفصيل الى العامة وكما نجد على اصولهم كما زعم المصنف وغيره وقد عرفت
ما فيه فافهم **قوله** كان الحق في الطائفة الاخرى اذ يتم على القول باشتراط دخول مجهول النسب
في الاجماع واما على المختار من عدم اشتراط ذلك فيه بل المناط فيه هو الحجية الكشفية فلا
اذ يمكن ح كون الحق في الطائفة الاولى حال حصل معها الحجية المذكورة كما بينا ذلك في بحث
معارك حجية الاجماع وبيناها هناك ان كلام المصنف في اعتبار الاشتراط المذكور مضطرب **قوله**
فان كانت مع احدى الطائفتين دلالة قطعية اذ ظاهر مفهومه انه لا يجوز ان يكون مع كل منهما
دلالة قطعية وفي هذا الكلام منطوقا ومفهوما كلام لا يخفى وجهه ووجه دفعه على الافهام
وكيف كان فالاحتمالات العقلية في هذا الميدان تحتاج الى البيان وهو انه اذا اختلفت
الامامية على قولين مثلا فاما ان يكون القولان معلومي النسب او مجهوليه او بالتلفيق وعلى

التقادير

التقادير فاما الدليل اما قطعي او ظني او بالتلفيق فهذه ستة وعشرون احتمالا وعلى التقادير
فالدليلان الظنيان اما يترجح احدهما على الاخر اولا فهذه اربعة وعشرون احتمالا وعلى التقادير
فالدليل اما عقلي او كتابي او خبري او بالتلفيق فينتهي الاحتمال الى ما ينيف وست وعشر ويمكن
ازيد من ذلك بالتدبر بعضها فاسد وبعضها صحيح والتمييز بين الفاسد والصحيح لمن لم
اهل الكامل العالم بالتمييز واما ذكرناه لك لتشحيذ الاذهان وكيف كان فالذي لا بد ان ينبه عليه
انه اذا اختلفت الامة في مسئلة كوجوب السورة على قولين ولم يكن مع الاحدهما الطائفتين
دليل قطعي فهنا صور اربع الاولى ان لا يكون مع احديهما دليل ظني الثانية ان يكون مع كل
منهما دليل ظني من غير رجحان احدهما على الاخر الثالثة كالثانية الا ان دليل احدى الطائفتين
ارجح من دليل الاخرى الرابعة ان يكون مع احدى الطائفتين دليل ظني دون الاخرى والظاهر
ان حكم تلك الصور الاربع عند الشيخ هو التخيير لشمول كلها تحت اطلاق ما ذكره المصنف بقوله
وان لم يكن مع احديهما دليل قاطع فالذي حكاه المحقق عن الشيخ التخيير في العمل بايهما شاء
وهو مشكل بل الظاهر ان حكم الصورتين الاخيرتين هو الاخذ بالراجح لا التخيير كما هو ظاهر اطلاق
الشيخ على ما حكاه عنه المصنف بواسطة المحقق نعم هو صحيح بالنسبة الى الصورتين الاوليين
من الصور الاربع ولعل هذا مراد الشيخ وان كانت العبارة المحكية عنه قاصرة وكيف كان
فيها ان الصورتان حكمهما عند العامة التساقط والرجوع الى الاصل والعمل بمقتضاه ان لم يلزم
منه خرق المتفق عليه والا فالتخيير واما عند اصحابنا ففي ذلك مذهبان كما نقلهما المصنف عن
الشيخ بواسطة المحقق الاول هو التخيير في العمل بايهما شاء والثاني اطراح القولين و
اسقاطهما والرجوع الى ما يقتضيه العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم والمختار
الشيخ الاول وهو المعول لان الامة اذا اختلفوا كلهم على قولين مثلا كما هو المفروض
فلا محالة يكون قول الامام في احدهما والا لزم اتفاقهم على الباطل وهو باطل فاذا
ثبت ان الامام مع احدهما فلا يجوز اطراحهما معا لانه لزم منه اطراح قول الامام ورفضا
وهذا مثل كلام التخيير في خبرين متعارضين متكافئين بحيث لا ترجيح لاحدهما على الاخر
وفي المقام كلام يأتي اليه الاشارة في مبحث التعادل والتراجيح ثم ان ما ذكره من التخيير هو

قبل اختيار شيء من الطرفين بعد العجز عن الترجيح اما بعد الاختيار فهل له التخيير ايضا ام يجوز له العدول الى خلافه
ام لا فيه اشكال والظاهر هو الثاني لانه بمجرد اختياره تشتغل ذمته بحكمه والاصل بقاؤه ويتضح ذلك
بالمثال لانه اذا ورد اكرم زيدا يوم الجمعة وورد لا تكرمه فيه واختار يوم الجمعة الخطاب الاول
اشتغل ذمته بمفاده والاصل بقاؤه فلا يجوز العدول عنه اذ لو جاز لزم ترك الواجب لا الى بدل
واللازم باطل وايضا لو جاز العدول عن احدهما الى الاخر لم يبق في التخيير فائدة بل فيه الخروج عن
الاصل الاباحة غالبا واولى بالمنع لو علم مخيرا باحدهما في الجملة لانه لا يمكنه العمل بالامر قطعا فلا
يكون عاملا بشيء منهما هذا كله اذا اختار بعد الحاجة الى العمل باحدهما كما ذكر في المثال واما
اذا اختار قبل الحاجة وقلنا بجواز التخيير كما اذا اختار يوم الخميس الخطاب الاول فمقتضى الاصل بقاء
التخيير بل لا يبعد التمسك بهذا الاصل المراد به الاستصحاب بعد الحاجة قبل الاشتغال بالعمل
فافهم تنفع به في المسئلة الاتية في كلام المصنف قال في الاستبصار اذا عمل احد باحد الطرفين واخر
بالاخر لا يكونان مخطئين ولا متجاوزين عن الصواب وما ذكره هو الصواب **قوله** قال ومثل
هذا يبطل ما ذكره اه اي قال المحقق على الشيخ ان مثل الذي ذكره في ابطال قول من قال باطراح القولين
لاستلزامه اطراح قول الامام يبطل ما اختاره من التخيير اذ فيه ايضا ابطال لقول الامام واطراح له
وذلك لان الامامية اذا اختلفت على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بقول
الاخرى فلو تخيرنا على التخيير لاستبحنا ما حظره الامام اذ القول بالتخيير خارج عن القولين وقد عرفت ان
الامام مع احدهما فيكون القول بالتخيير باطلا فيبطل قول الشيخ بما ابطل به قول بعض الاصحاب
هذا خلاصة كلام المحقق في اعتراضه على الشيخ واستحسنه المصنف وانا اقول لا يخفى على احد ضعف
هذا الاعتراض وسقوطه اذ ليس مراد الشيخ من التخيير الاجتهادي الحكم به حتى يكون هذا خلاف القولين
وقولا ثالثا خارجا عن قول الامام بل مراده منه التخيير في العمل بعد التوقف والعجز عن الترجيح كما في خبرين
تعارضا ولا ترجيح لاحدهما على الاخر فان التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم كما دل عليه بعض الاثار
فقد ظهر بهذا ان قوله كل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بقول الاخرى في حيز المنع فانه
لو سلم انما يسلم بالنسبة الى من ظهر عنده خطاء الاخرى اما بالنسبة الى من لم يظهر له ذلك فلا الا ترى
انه لا يجوز للمجتهد منع مقلدي مجتهد اخر تقليده وايجاب تقليدهم له اذا علم خطائه في المسئلة بل لم

ان يجوز

ان يجوز له تقليده واذا كان جامعا للشرائط الاجتهاد فان التجويز في التجويز في التقليد واستصحاب نفس
الحكم عن ان اذا عرفت هذا فاعلم انه يمكن الانتصار لبعض الاصحاب وارجاع كلامه الى ما ذكرنا
بان مراده من اطراح القولين عدم الاعتماد بهما والاخذ بهما قبل نظر واجتهاد بل يجب عليه ان ينظر
ويجتهد اولا في ان الاختلاف على القولين هل هو بلغ حد القول بعدم الفصل فلا يجوز الفصل ولم
يبلغ ذلك الحد وهو عدم القول بالفصل فيجوز وثانيا على التقدير الاول يجب عليه النظر في الترجيح
فيتبع ما يقتضيه ويختاره في نظره ولا ينبغي على التخيير كما قاله الشيخ فعلى هذا يصير النزاع والمسئلة لفظيا
ومافية والعبارة المحكية عن الشيخ في كلام المصنف لا تابي الحمل على ما ذكرنا من الانتصار ولكن
الشيخ اعرف بما عزاه الى بعض الاصحاب فلعله اطلع في كلام المعزي اليه على ما يدل على ما عزى اليه ويحتمل
ان يكون المراد من بعض الاصحاب العلامة الذهبي كيف كان فهذا البعض مع شذوذه وعدم معلومية
لا يلتفت اليه فليرجع في المسئلة عندنا مذهبان فتم **قوله** علمنا بعدم وقوع مثله اه اي بعدم
وقوع مثل ما ذكره من انحصار الامامية على قولين بحيث يعلم دخول الامام في احدهما اذ لا يمكن الاطلاع
في زماننا هذا عليه كما سيجيء الاشارة اليه في اوائل الفن الثالث فانه لا يمكن الاطلاع فيه بالاجماع
على الاتفاق ودخول الامام فيه في امثال زماننا وهو ما عرفت سابقا **قوله** فهل يجوز
اتفاقهم بعد ذلك اه اعلم انه اذا اختلفت اهل العصر من الامامية على قولين ثم اتفقوا بانفسهم عقيب
الاختلاف على احد ذينك القولين فان كان ذلك قبل استقرار الخلاف وتعيين المذاهب
المراد به عدم بلوغ الخلاف على القولين حد القول بعدم الفصل لا ما يفهم من ظاهر العبارة كيف
كان ذلك جائزا بوجوه مضى اما اليه ما سيأتي في الجواز في القسم الاتي من الوجوه والبرهان الاتفاق
من الكل واما بعد استقرار الخلاف فعليهما البالغ ذلك المبلغ كما هو ظاهر عبارة المصنف فجزم واكثر
الاصحاب والمصنف على الجواز وهو الحق لما مر من الوجه الاول ما في جملة من الكتب كالنهاية والمنية من ان الحق
لم يتعين في احدهما بعينه لعدم الاتفاق عليه اولا فجاز العدول عنه الى الاخر اذ لا يلزم بذلك الخروج
عن قول كل الامة وبعد الاتفاق يصير اجماعا يحرم مخالفته كما قبل ومرجعه الى الاصل السالم عن المعارض
والثاني الاجماع الظاهر من كلام السيد والمنية وغيرهما فقال الاول هذا يعطي جواز الاتفاق على احد هنا
ذلك لان المعتبر قول الامام فاذا فرض الاجماع على احد القولين فقد فرض دخول الامام فيه ويكونه

حقا واما ثانيا فالاشكال عند المخالفين لقولهم بصحة الاجتهاد وكون كل مجتهد مصيبا الوضوح وهو كثير كما اتفق
الصحابة على قول امير المؤمنين ع في موضع دفن النبي صلى الله عليه وآله بعد اختلافهم في ذلك عندوفاته وانفاقهم
على وجوب الغسل بالتقاء الختانين بعد اختلافهم فيه وعلى جواز قتل مانعي الزكوة بعد اختلافهم فيه
واما كلام الشيخ على ما حكاه المحقق فمع انه ليس بصريح في المخالفة مدفوع بما ذكره المحقق من الاحتمال
وهو ان يكون جواز التخيير في الاخذ باي القولين شاء مشروطا بعدم الاتفاق على احدهما فاذا حصل
ذلك الشرط فيرتفع المشروط كالتخيير بين خبرين متعارضين لا مزية لاحدهما على الآخر واذا
وجدت المزية لاحدهما فالتخيير يتبع ما له مزية فافهم واما الحجة المحكية عن المانعين فهي ان الطائفتين
جميعا اتفقوا على جواز الاخذ باي القولين شاء اذا ادى اجتهاده اليه واذا اجمعوا على احدهما
فاما ان يكون الاجماعان حقين فيكون الثاني ناسخا للاول وهو باطل لما سيأتي من ان الاجماع
لا ينسخ ولا ينسخ به او لا فيلزم الاجماع على الخطاء وانه ح وفيه مضافا الى ظهور جوابه مما ذكرنا
في دفع مقالة الشيخ من جواز ان يكون الحكم التخيير كيف وكل واحد من الطائفتين يوجب الاخذ
بقولها وترك خلاف الآخر فافهم ثم لا يخفى عليك انه لو كان احد القولين معلوم النسب
والآخر مجهوله لم يجز رجوع الثاني الى الاول على ما ذكره المص في الاصل السابق ويجوز
على المختار وكذا لو كان اهل القولين معا معلومي النسب لكن يكون مع احدهما دليل قاطع
فلا يجوز عند المص رجوع اهل هذا القول الى الآخر الخالي عنه والعبرة في ذلك ما سنقف
عليه في التعاكس وبالجملة فتبعية المص في هذا الاصل للمحقق على الاطلاق وتحسينه لم يظهر
لنا في ما قررنا في الاصل السابق فتدبر تتميم يذكر مسائل الاول هل يجوز تعاكس الفريقين
يعني ان اهل العصر اذا اختلفوا في وجوب السورة مثلا على قولين فطائفة قالوا بالوجوب
واخرى بالعدم بحيث بلغ الخلاف عليها احد العقود بعدم الفصل فالايجاب التعاكس كما في المسئلة
السابقة وكيف كان فهل يجوز التعاكس بان يرجع الاول عن قولهم الى قول الطائفة الثانية
وهي الى قول الطائفة الاولى ام لا خلاف عند الاصوليين فاصحابنا واكثر العلماء على عدم الجواز
وبعضهم على الجواز والاقوى الاول لوجوه احدها الاجماع كما هو ظاهر التهذيب والمنية وشرح الزبدة
وثانيها ما في الزبدة من ان دخول المعصوم يمنع التعاكس يعني ان المعصوم داخل في احدى

الطائفتين

الطائفتين فالحق معها وقول الاخرى باطل فيحتمل ان يقول بالمعصوم وتخطئة ابن جوان التعاكس
يستلزم الخ وما هو كذلك فهو محال اوان جوازه يستلزم الخ وهو رجوع المعصوم عن قوله وما هو كذلك
فهو ح والمقدمة الثانية عن البيان غنية واما الاولى فمما ذكرنا ظاهر وثالثها قوله ص لا تجتمع امتي على
الخطاء الحديث لانه لو قال بالجواز يستلزم الاجماع على حقية الخطاء لان احدهما يكون باطلا قطعا كما عرفت فالب
اولا كان مخطئا وكذا من يرجع اليه ثانيا فيلزم اجتماع الكل على الخطاء ولو في زمانين وهو منفي
بالحديث المذكور حجة المجوز وجود المقتضي وهو الاجتهاد وانتفاء المانع لان كلا منهما اتفق على
بعض المؤمنين وهو غير ممنوع الثانية انه اذا رجع اهل العصر الى قول لا يخرج عن قولهم فهل يعد اجماعا او كان اذا اما
او كفر فانه كاشف عن خطائه واصابة الآخر اجماعا الا في غاية لك والعبارات العدم جواز خلو الزمان
عن بلوغ معصوم واما عند العامة فلا دلالة على حكم اجماع الامة على الخطاء وانها في ح كل
الامة فلا يجوز عليهم الخطاء الثالثة هل الاجماع السكوتي وهو ان يقتضي البعض بحضور الباقين
او في حكمهم بان يبلغهم فتواه ولم ينكره احد منهم حجة ام لا اقوال الاول انه ليس باجماع ولا حجة وهو
مختار المرتضى والعلامة في التهذيب والنهاية وشرحيها والخفاجي في اخريه وقيل عدم كونه اجماعا الى المشهور
بين اصحابنا وكثير من العامة والثاني انه اجماع وحجة وهو كما في النهاية مختار الجبائي ابي علي وبعض
الشافعي والثالث انه ليس باجماع الا انه حجة وهو قول ابي هاشم وجماعة من الفقهاء والرابع انه
ان كان اجماعا فهو حجة هنا القول من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة وان لم يكن من حاكم كان اجماعا وحجة
وهو للبتي على ابن هبيرة حجة الاول ان الاجماع هو الوفاق لا عدم الخلاف الحاصل من السكوت
الاعم من الوفاق لاحتمال وجوه غير الرضا منها ان يراه الساكت قولا سائغا للمعترض وان لم
يوافقه ومنها ان يعتقد ان كل مجتهد مصيب ومنها انه ربما يخشى من مبادرة الانكار كما نقل
ان ابن عباس وافق عمر في مسألة العول واظهر الانكار عليه بعده ومنها انه ربما اعتقد عدم
قبول انكاره وعدم الالتفات اليه فيخفي ذلك وانكشاف من غير فائدة ومنها انه اشتهر بان لا يكون
قد اجتهد في المسألة فهل ليجتهد فيها او اجتهد وتوقف لتصادم الادلة الى غير ذلك من الاحتمالات
فيرها الدالة للسكوت على الرضا ومن هنا قال الشافعي لا ينسب الى الساكت قول واما ما يقال من
ان هذه الاحتمالات وان كانت متطرقة عقلا الا انها خلاف الظاهر لما علم من ان العادة عدم السكوت

الاخذ باي القولين شاء اذا ادى
اجتهاده اليه مشروطا بعدم
الاتفاق على احدهما بانه
دليل على السنة منع الشيخ على الاجماع

في موضع الانكار وكما انكر معاذ على عمر حين امر بجلد الحامل بقوله ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا
فما جعل لك على ما في بطنها سبيلا حتى قال عمر لولا معاذ لهلك عمر وغير ذلك من المنع من كون ذلك
عادة كما يظهر بالتتبع في احوالهم وثانيا بعد تسليم تلك العادة انا نقول لا يلزم منه رضاهم بذلك
القول لجواز ان يكون السكوت لغير الرضا من الوجوه المزبورة ومجرد الحياء في جريان العادة بان
الناس اذا تفكروا في مسئلة امدا طويلا ما اعتقدوا خلاف ما انتشر من القول الا اظهروه وظهر وجه
انه لم يكن هناك تقية وليس ذلك الا اذا اشتهرت بين الناس فلما لم يظهر بسبب التقية ونحوه الخلاف علمنا
حصول الموافقة والجواب ولا يمنع جريان العادة بذلك وثانيا بما ذكرنا من قيام الاحتمالات
غير التقية ومنها احتج ابو هاشم انا نرى في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر بين الصحابة اذا لم يعرف له
مخالف فيكون اجماعا والجواب بالمنع ودعوى الاجماع على ذلك ومنها احتج ابن ابي هريرة ان القول اذا كان من
حاكم لم يدل السكوت على الموافقة لان واصحابنا يحضرون مجالس الحكام فيجدهم يحكمون بما لا يعتقدونه
ولا ينكرون واما ان كان من غير الحاكم فلا بد من الانكار واذا سكت دل على الرضا والموافقة فيكون
اجماعا والجواب ظهر مما تقدم والتحقيق في المسئلة انه يتبين انه مرجع الاجماع السكوتي الى عدم ظهور الخلاف
كما هو صريح العبارات وهو ربما يبلغ حد الاجماع كما اذا كان معه الحدسية المعتبرة فيه وربما لا يبلغ حجية
وانه لم يبلغ حد الحجية دائرة مدار حصول الظن به كما هو المختار تتمة **خاتمة** اذا اختلف العلماء على
قولين اما زيد كما في حد شرب الخمر فقال قوم انه ثمانون واخرون انه اربعون مثلا ودخل بعض
الاقوال في بعض كالمثال المذكور ولم يكن مجرد شرعية على شيء منهما فهل يلزم الاخذ بالاقل او الاكثر
فيه خلاف فعلى الاول هو القول وهو المحكي عن الفاضلين والشهيد واليه ذهب البيضاوي
والرازي والشافعي وفرع عن قوم اختيار الثاني لنا ان الاجماع فتحصل على لزوم الاخذ بالاقل
انا القايل بالاكثر يقول به مع زيادة فمحل الخلاف هو الزايد فيدفع بالبراءة الاصلية ويبقى الاقل
بالاجماع وينفي الزايد بالاصل لا انا نفرض بعدم دلالة شرعية على الاكثر وقد يقرر انه مع عدم
يلزم العهد بالاصل وما يقال من ان الذمة قد اشتغلت بالشيء فلا يبرئها بالاقل خلاف الاكثر
فانها برئت يقينا فوجب الاخذ به احتياطا لبراءة الذمة فدفعه بانا لا نسلم الاشتغال مطلقا لان الاصل
ذلك على خلوها الا نشتغل الا بقيام دلالة وقد ثبت اشتغالها بالاقل ولا دليل على اشتغا

بالاكثر

الكلام فيما اذا اختلف العلماء على قولين مثلا وكان احدهما اقلا والاخر اكثر فهل يجب الاخذ بالاقل او الاكثر من الاحكام

بالاكثر والاشتغال بالاكثر مغاير للاشتغال بالاقل فالاشتغال بالاكثر والاشتغال المطلق منفي
بالاصل فهذا منع للصغرى والثاني منع الكبرى وهو كلما اشتغلت الذمة بالشيء يجب الاخذ بالاكثر
للاحتياط لعدم ثبوت كونه دليلا شرعيا ثم ان هذا الكلام فيما لا يكون ترك الزايد موجبا للشك
في صحة الناقص كالمثال المذكور لرجوع الشك في الزايد الى الشك في نفس التكليف المدفوع
بالاصل واما لو كان ترك الزايد موجبا للشك في صحة الناقص كما في الشك في وجوب السورة بناء
على عدم البقاء الى [illegible] على ما مر تحقيقه في مبحث الحقيقة الشرعية والشك
في جزء الزايد في تطهير البراءة في ترك الزايد هنا يوجب الشك في صحة الناقص وهو الصلاة
بلا سورة وما ورد الزائد في البراءة يجب الاتيان بالزائد حيث لا دليل على نفيه لرجوع الشك
في الى المكلف به فيجب الاحتياط والاصالة بقاء التكليف وعدم الخروج عن العهدة بدون الاتيان با
الناقص فيجب الزائد وما يقال من ان هذا تفصيل في المسئلة لم يذهب اليه احد فيكون خرقا للاجماع المركب
فمدفوع بان ذلك غير معلوم بل نقل بعض اهل العصر [illegible] دعوى تصريح المعظم اليه ويشهد له
ما ذكره المعظم في الاستصحاب في مبحث تعقب الاستثناء الجمل عن ابي حنيفة ومن هذا
القبيل ما نرى في البرهان ان الاصل الاصيل هو حجية الشرط ولو في الاصول الامامية بالدليل
وبالجملة يتفرع على ما ذكرنا في الصورة الاولى مسائل كثيرة منها انه لو تيقن باشتغال
ذمته ببعض عبادات من صلوة او صوم او بحق من حقوق الناس ولم يعلم تمام القدر ولكنه
يعلم ببعضه كالعشرة وشك في الزايد عليها فقد صرح بعض الاصحاب بوجوب القضاء حتى يظن
البراءة وهو خلاف ما حققناه ومنها انه لو تعدى بالدابة المستاجرة فتلفت فانه يلزمه القيمة
بالاتفاق واختلفوا في ان القيمة اللازمة هل هي قيمة يوم التفريط او يوم التلف او اعلى القيم
الى ان يدل دليل شرعي على خلافه **قوله** بناء على كونه حجة الخ يعني ان القائلين بحجية الخبر الواحد
اختلفوا في حجية الاجماع المنقول به واما من انكر حجية الخبر فلا مرية [illegible] **قوله** فقد ذهب اليه قوم الخ
منهم قوم من الشافعية والحنفية والحنابلة وانكره الغزالي وجماعة من الحنفية واختار الفاضل
التوقف في المسئلة لنا ما فصلنا فقيل في العبارات واستشكل تحريرها ولا ترجح المسئلة ما قربه
المعظم **قوله** لنا ان دليل حجية الخبر يتناوله بعمومه الخ وصرح المعظم بحجية هذا العموم في مبحث

الكلام في حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد [illegible]

١٦٠

بحجية اخبار الاحاد وبنيه مضافا الى ما سيأتي فانه ان صح هذا التصريح فسد كلام على الشهيد في الفائدة
الثانية والثالثة بحجية عدم ظهور الخلاف والشهرة وايضا انما انكر الاطلاع على الاجماع في الفائدة الاولى
وهنا اقر به مطلقا وهذا تدافع اخر في كلامه ونزيد في اكمله وكيف كان فالى ما ذكره هنا اشار
بقوله لنا اشتراك الدليل بينهما بعنوان دليل حجية الخبر الواحد وهو الاية والاجماع وانسداد
باب العلم متناول بعمومه لما نحن فيه في الطريق ايضا كما ادعاه الحاجبي وغيره كما سيأتي بيانه اما شمول
اية النبأ للمرفوع لان الاجماع المزبور خبر وخبر الواحد حجة اما بيان المقدمتين فلان قول الفقيه
العدل اجمع الامامية على كذا اخبار عن رضا الامام ع واعتقاده اخبارا ناشيا عن علم فهو
خبر منبأ عادل وخبر العدل حجة لعموم الاية على ما سيأتي بيانه فانه نصا عند المعتمد وجميع ائمة الكلام
على المدعى واما اثر النقض فلكل لان تحصيل المعرفة بالاجماع المذكور تفقده الاخبار بل انسداد
كالاخبار واما انسداد باب العلم فحاله اوضح من ان يبين لان مفاده كما عرفت اجمالا وستعرف
تفصيلا انشاء الله حجية كل ظن حصل للمجتهد ولم يقم على منعه دليل فنقول ان نقل ما نحن فيه
ما يفيد ظنا لم يقم على منعه دليل وكلما كان كذلك فهو حجة اما الصغرى فوجدانية واما الكبرى
فبرهانها انسداد العلم كما سيأتي في بيانه وهذا هو المعتمد عندنا في اثبات المطلوب لعدم تمامية الاية
كما ستقف عليه في محله وكذا الاجماع على حجية الخبر ان الشك بهذا [illegible] الا ان يكون نقل الاجماع
عليها بالتواتر ونحوه وكيف كان فقد ظهر بما ذكرنا ان الاولى في المستدل ان يجعل دليل حجية خبر الواحد اخبر
عن شيء وكذا الاولى عبارة بدية والاحسن عبارة [illegible] مقام لنا ان الخبر الواحد دليل شرعي
يثبت به الاحكام ويخصص به العمومات ويقيد به المطلقات فجاز ان يثبت به الاجماع وكيف كان
فما ذكرنا اختلافا للتعبير [illegible] لاثبات المطلوب وله وجه اخر لم يذكرها المصنف فمنها ما في النهاية
والمنية وغيرهما من ان وجوب العمل بالاجماع المذكور مظنون فيجب اتباعه دفعا للضرر المظنون مع القدرة
على الدفع ومنها الشهرة العظيمة المحكية والمحققة ومنها ما في النهاية والمنية من ان الاجماع نوع من الخبر
[illegible] كما يجوز [illegible] كالسنة ومنها ما في النهاية ايضا من ان نقل الظني موجب للعمل القطعي
ادلة [illegible] ثم قال وفيه نظر وجه النظر كما في الشرح منع قطعية دلالة الاية
[illegible] بما يدل على [illegible] اعتقادهم [illegible] دلالة الاجماع قطعية الجواز ارادة التجوز

غاية الامر

غاية الامر انه يدفع بالاصل المفيد للظن وفيه نظر وجه النظر [illegible] لان مدرك الاجماع ظاهرا انما
[illegible] وجه النظر ايضا من ان الاطلاع على الاجماع امر بعيد فالظن بوقوعه اضعف من الظن
بوقوع الخبر فلا تساوي بينهما [illegible] فانه على المختار ليس امرا بعيد
الوقوع وثانيا ان بعد الاطلاع على الاجماع الموجب لاحتمال الخطاء في مدعيه معارض بكثرة الوسائط
[illegible] في الاخبار [illegible] لاحتمال [illegible] في كثير من
[illegible] في اصل الحجية [illegible] قطعية دلالة الاجماع انما هي بالنسبة الى القطع
له الناقل [illegible] الخبر ايضا كذلك [illegible] قطعية الدلالة في الجملة اي بالنسبة الى المراد
الاصل بناء على ان الخطاب المشافهة بعيد القطع واما بالنسبة الى غيره فظاهرها في الجملة
سواء الاولوية فهم [illegible] ومنها ما في [illegible] وغيره من قوله [illegible] فانه اعلم بالسرائر فيدخل
فيه الاجماع المنقول بخبر الواحد لكونه ظاهرا ثم تنظر فيه بان
الاجماع للظن معارضة [illegible] الاطلاع على الاجماع [illegible] المجتهدين في الارض
[illegible] فلا يعرفونه باعيانهم فكيف [illegible] ذكرنا في باب
مدارك الاجماع نعم يمكن [illegible] على هذا الاستدلال بوجوه اخر منها الاشكال الاول انه في
ان لم يكن [illegible] كما هو الظن [illegible] والثالث انه مقطوع [illegible] قوله فيثبت به
لعله [illegible] الاجماع [illegible] من الاحكام وتخصيص العمومات وتقييد المطلقات
[illegible] حاصله ان ادلة الحجية [illegible] فالتخصيص بخبر الاجماع خلاف الاصل ولا ابطال
[illegible] دليل الا ما خرج [illegible] وهو بما سنذكره [illegible] قوله احتج المانع [illegible]
[illegible] اصالة حرمة العمل بالظن الا ما خرج وجوابه [illegible] ذكرنا [illegible] في
الكتب [illegible] باختلاف [illegible] اثبات اصل بل في بعضها اصل من اصول الفقه
وفي [illegible] المصنف بقوله بان الاجماع اصل من اصول الدين وكيف كان فحاصل
الاحتجاج ان الاجماع اصل من اصول الدين وكل اصل من اصول الدين كالكتاب والسنة والاجماع
لا يثبت بخبر الواحد وحاصل الجواب منع الكبرى الكلية اي الكبرى المطوية في العبارة والسند ان
السنة وهي كلام الرسول اصل من اصول الدين وقد تقبل فيه خبر الواحد [illegible] اصل

انه ان اراد به انه كون الاجماع المنقول بالخبر حجة اصل من اصول الدين كما هو الظاهر فهو مسلم الا انه اصل من اصول الفقه لم يثبت هنا بخبر الواحد بل بما ثبت به حجية الخبر كما مر اجمالا اذ الناقل لا ينقل الينا ان الاجماع حجة بل ينقل وجوده كالراوي فان زرارة مثلا يروي الينا نفس قول الصادق لا حجية لحجيتها جائت من الادلة الخارجية القطعية وان اراد به انه اصل من اصول الفقه اي ضابطة من ضوابطه ضوابط التي يستنبط منها بعض خصوصيات الاجماع كخصوصيات نوع الخبر وتلك الضوابط والخصوصيات فالاثبات ثبت بخبر الواحد ففيه اولا انا لا نسلم كون ذلك اصلا من اصول الفقه كما هو ظ وثانيا انا لا نسلم عدم جواز ثبوت تلك الخصوصيات بخبر الواحد بل تثبت به كثبوت وجود خصوصيات السنة به باعتراف من الخصم وان اراد به تلك الخصوصيات والضوابط لا تثبت بالخبر الواحد لاستلزام ابتناء الظني بالظني وهو غير جائز بل لا بد من ابتنائه بالقطعي ففيه اولا النقض بالسنة وثانيا التعليل في قوله لابتناء الظني الخ عليل لما مر من ان الناقل لا ينقل لنا كون الاجماع حجة بل ينقل وجوده كالراوي حرفا بحرف وحجيتها جائت من دلائل اخر قطعية فلا يلزم في شيء منها ابتناء الظني بالظني بل بالقطعي هذا على مذاق القوم واما على المختار من جواز الاعتماد على الظن مطلقا ولو في الا الاخبار فالامر واضح المنار واذا عرفت هذا فاعلم ان الاجماع المنقول على تقدير حجيته هل هو حجة مطلقا وان علم باخبار الناقل خلاف ما ادعى عليه الاجماع او هو حجة بشرط ان لا يخبر الناقل لو في ذلك فيه اشكال كما نبه عليه بعض الفضلاء والتحقيق هنا صور اربعة الاولى ان لا يسبق النقل الاجماع بخلاف ولا يتعقبه ذلك كما اذا ادعى الاجماع على وجوب فعل وبقي على ذلك كان قال العلامة في المثال نهاية مثلا السورة واجبة في الصلوة اجماعا وبقي على هذا المذهب في كتبه وهو ظاهر الثانية ان يتعقبه ذلك كما اذا اختار وجوب شيء ثم ادعى الاجماع على خلافه كعكس ما ذكرنا من المثال ولا اشكال في حجيته فيها بين الصورتين الثالثة ان يتعقبه ذلك كما اذا ادعى الاجماع على وجوب شيء ثم خالفه وهذا لا يبعد دعوى عدم حجيته لعدم حصول الظن منه عادة فلا يكون حجة اما الاولى فوجدانية واما الثانية فلان حجية الاجماع المنقول انما هي باعتبار افادة

الظن فان الاصل في الظن الا الحجية كما سيأتي برهانه فاذا انتفى عنه الوصف المشار اليه فلا دليل على حجيته ومانقول من ان هذا خرق للاجماع المركب اذ كل من قال بحجية الاجماع المنقول قال بها مطلقا ومن لم يقل بها لم يقل بها مطلقا فالتفصيل خرق للاجماع فمدفوع بمنع الدعوى الاولى فان تلك عبارات القائلين بالحجية مطلقة تعم جميع الافراد ولا دليل على خروج بعضها عن الاطلاق فيمنع تلك الدعوى ثم قلت لو سلم الاطلاق فهو منصرف الى الفرد الغالب الذي يحصل معه الظن ومعه يخبر تلك الدعوى ويصح المدعى الرابعة ان يتحقق المخالفة منه قبل لكن لا يعلم بالتقدم والتأخر وهنا اشكل الحكم بالحجية اذ الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وذلك لانهما حادثان والاصل في الحوادث المتحققة مع الشك في مبدأ التحقق التأخر فلا يعلم تأخر احدهما عن الاخر ويمكن في موضع البحث دعوى تأخر الاجماع باعتبار اعتضاده بالظاهر والغالب فان الغالب عدم حصول المخالفة من الناقل بعد دعواه الاجماع ثم قوله فلا بد لحاكي الاجماع الخ بعض من قال الحكم في المسئلة كذا للاجماع لا بد ان يكون عالما بوقوعه اما بحصوله له ابتداء او بوصوله اليه بطريق التواتر والخبر المحفوف بالقرائن المفيدة له العلم وان اتفق العلم بان ظن بوقوعه غير ابتداء بلا واسطة النقل او وصل اليه بواسطة الاحاد الخالية عن القرائن العلمية مثل حكاية من تأخر عن السيد والشيخ بزمان طويل الاجماع عنهما واجتمع له الامران فلا بد في الاول ان يقول الظاهر ان الحكم اجماعي او الحكم كذا للاجماع الظاهر او نحو ذلك وفي الثاني ان يقول نقل الاجماع او ادعاه على هذا الحكم فلان وفي الثالث للاجماع الظاهر المصرح به في كلام الشيخ مثلا او غير ذلك من الاعتبارات المعتبرة عند الفقهاء الظاهرة المنتج ولا يجوز ان يقول مثل مقالة الاول للزوم التدليس المنافي للعدالة لان ظ حكاية هذا مثل مقالة الاول كونه عالما بحصوله والفرض خلافه وبالجملة فحكم الاجماع المنقول حكم الخبر يجري فيه كلما يجري فيه من الشرايط الاتية فمن يقبل الخبر المرسل يقبل المرسل من الاجماع ومن لا لا قوله فانه لا يخفى عن قلة تأمل الخ ووجهه ما ذكرناه ورب ما يستبعد حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر الخ قوله ويدفع بان هذا الوهم حيث انا قد تقضي ترجيح الخبر احيانا

ومنه نظر لان قلة الوسايط في الاجماع ان كانت مقتضية للترجيح لكانت مقتضية لترجيح الاجماع على
الخبر لا العكس كما هو ظاهر العبارة فالصواب في التعبير ان يقول وانا نقطع بترجيح الاجماع اللهم
الا ان يقال ان المصدر هنا بمعنى المفعول اي نقطع هذا الوجه موجبة للخبر بالنسبة الى الاجماع
وما قيل في توجيه العبارة من ان المراد بالخبر هو الاجماع لكونه في الحقيقة خبرا كما ترى ثم ان قوله لمنع
انه معارض في الغالب [illegible] الضعيفة الاجماع المحكي انه ملاحظة قدر ناقلي الاجماع المحكي من ان يتبين
بخلاف ناقلي الاخبار فانهم في الغالب ليسوا كذلك والانصاف ان الاجماع غالبا بمعنى كل اجماع وقع
بعد الغيبة لا يعادل بالنسبة الى الخبر لعلو السند وقلة الوسايط الان وليس لهذا الوجه من المرجح
معارض مساو او اقوى في الجانب الاخر والمرجحات الخارجية كالاعتضاد بالاصل والشهرة
لا مدخل لها في موضع البحث لان الكلام في الاجماع والخبر من حيث هما ولعدم الانضباط فيها
اذ ربما توجد مع الاجماع دون الخبر وربما توجد في عبارة بعض المعاصرين من ان المقامات مختلفة فرب
اجماع يترجح على خبر بل اكثرها وربما يكون الامر بالعكس وذلك منوط بنظر المجتهد بحيث
وكيف كان فالضمير المنصوب في يساويه والمجرور في عليه في كلام المصنف راجع الى قوله ومن عرف
وجوهها والمرفوع في يساويه ويزيد راجع الى قوله بالمعنى به وجبر وجوه التراجيح وفي
الجانب الاخر متعلق بقوله انتفاء والمعنى بعد هذا ظ **فوائد** قد علمت ان بعض الاصحاب
اقول قد علمت ما فيه مما ذكرنا سابقا فلا نعيده مخافة الاطناب نعم قد اورد في المقام اعتراضات
منها ما ذكره المصنف عن منكري حجية الاجماع المنقول من انه اصل من اصول الديانات وقد عرفت
الحال في ذلك في هذا المقال ومنها ما ذكره هنا بقوله قد علمت الخ وقد علمت ما اوردنا عليه
من الوجوه واما توجيه المصنف بقوله اللهم الا ان يذهب ذاهب الخ فيرد عليه اولا انه يرد عليه
هنا شيء ذاتي وهو انه منع في الفائدة الثالثة الحاق المشهور بالمجمع عليه في الحجية وثانيا
ذلك الحكم بانه لا حجر عليه في الاعتداد به مع ذلك نظر وليت شعري ما ادعاه هنا من
الظهور كيف خفي عليه هناك فتم وثالثا ان مساواة الشهرة للاجماع في الحجية لا تنفع المنقول
اليه في مقام التعارض اذ الشهرة وان كانت مشاركة للاجماع في اصل الحجية لا تنفع المنقول اليه
في مقام التعارض الا انهما ليسا في مرتبة سواء نعم توجيهه وجيه لو كان الاجماع المعتبر عند الشهرة

الكلام فيما لا يشترط فيه الاجماع
النقل ومواضع من الاحكام

بالنسبة

بالنسبة الى المنقول اليه سليما عن المعارض والسلامة عزيز ومنها ان الاراء في استنباط
الاجماع مختلفة فطائفة سلكت مسلك الشيخ واخرى مسلك السيد وثالثة مسلك المتأخرين
وبالجملة فليس المذهب فيه واحدا والمشرب متحدا فلعل من نقل الاجماع كان طريقه في غاية الوهن بخلاف من نقل اليه
فكيف يجوز الاعتماد على اجماعاتهم المنقولة من غير فرق بينها مع ان طريقة الشيخ ضعيفة كما عرفت
والجواب اولا بالنقض بعدالة الراوي بانه كيف يعرف عدالة الراوي مع وجود الاختلاف
في معنى العدالة وعدم المعرفة بما هو المركوز في معنى العدالة بان العدالة ما معناها عنده وثانيا بالحل
وهو ان العدل البارع النقي اذا نقل الاجماع في كتبه لاجل اعتماد العمل عليه ممن بعده وعرف اختلاف
المسالك والاصطلاح فيه فلا ريب انه لا ينقل الا ما هو المعتمد عند الكل لا ما هو المعتقد عنده بل
لو اريد هذا فلا بد له ان يبين ذلك كيفما كان واخفاء ذلك مع تعدد الاصطلاح واختلاف المشارب
والاراء تدليس وحاشاهم عن ذلك فالظاهر انهم متى يطلقون الاجماع يريدون منه المعنى المعهود
المعروف وهو الوفاق الكاشف عن رأي الرئيس وكذا الكلام في العدالة فان العدل البارع
النقي اذا قال في مقام التعديل والتزكية فلان عدل فلا بد ان يريد منه العدالة التي تكون
مقبولة عند الكل لا ما هو مقبول عنده والا لوجب عليه البيان لئلا يلزم التدليس ولهذا وثالثا
ان اختلاف الاراء في سبب حجية الاجماع لا يضر لان كل من يدعي الاجماع يدعيه بعد تحققه عنده وغاية
الامر ان سبب الحجية وطريقها مختلف والمناط انما هو تحققه وحصوله لا سبب حجيته وهذا صحيح لو لم يكن
الاختلاف في السبب الاختلاف في اصل الاجماع واما اذا اوجب ذلك كما هنا فلا فان السبب عند الشيخ وجوب
ردع الامة عن الباطل على الامام اذا اجمعوا عليه وهذا يستلزم حصول الاجماع اذا انحصر علماء
الامة في خمسة او عشرة او اقل واجمعوا على حكم وان كان في عصر سابق على هذا العصر مختلفا فيه
فهنا لا يتحقق الاجماع على غير هذه الطريقة بل ربما يحصل الاجماع في بعض المواضع بطريق الحدس و
لا يحصل بطريقة الشيخ فافهم ومنها ان الاجماعات المنقولة في الغالب متصادمة فان احدهم يدعي
الاجماع على امر ويدعي غيره الاجماع على خلافه بل ربما يقع الدعوى بان من واحد فمع هذا كيف يحسن
التعويل على دعوى الاجماع والجواب بالنقض بالاخبار فان التصادم بينها اكثر منه فيها حتى قلما يتفق
باب في الفقه لم يقع فيه اخبار متضادة متعارضة فلو كان وقوع التصادم والتعارض في الاجماعات

تعارا في الحجية لعدم نهاد بالجملة فيخرجه عن الخطاء والحاكي الحجة لا يخرجها عن كونها حجة في حق من ادانها

مهل دعوى الاجماع الاكرواية الخبر بل هو اقوى حال ثقة بقلة الوسائط وجلالة القدر وعلو الرتبة

فكما يعرض لرواية العدل ما يضعفها حتى يفضي الى تاويلها بل اطراحها كذلك يعرض لدعوى الاجماع ذلك

والحاصل انه يكون الشي حجة مقاما ووجود المعارض له مقاما اخر وهو مقام الفقاهة والعمل

الاجتهاد اذ الاجتهاد مركب من وجود المقتضي مع انتفاء المعارض المساوي او الاقوى فاذا انضم

ومنها ان بعضهم اعتمد واعلى الاجماع الظني يعني يدعى الاجماع نظن حصوله واخرين لا يرضون

بذلك بل اعتمادهم فيه على القطع واذا كان الامر هكذا فكيف يجوز الاعتماد على مطلق الاجماع

المنقول مع عدم العلم بانها من اي القسمين الاول او الثاني ومن بعض المشايخ القائل بعدم حجية

الاجماع المنقول انه قال اذا ادعى ثقة اجماعا على مسئلة ام لا يجوز ولم تشهد القرائن على الحقية فهل

يجب الاعتماد عليه بمحض النقل كرواية الثقة قولا عن الامام ام لا يجوز الاعتماد ما لم يظهر حقيته الاقرب

الظاهر عدم الجواز اذا لم تشهد الامارة على الحقية لانه كما يحتمل كون الاجماع الخالي عن قرينة الحقية

قطعيا بوجهين احدهما لاجل اعتبار بعض العلماء الاجماع الظني والسكوتي وذلك ليس بحجة

عندنا والثاني استنباط بعضهم الاجماع من الدلايل التي لا تفيد العلم بل ولا الظن ثم ايد ذلك

بما حكاه الشهيد عن الحاق بعض الاصحاب المشهور بالمجمع عليه والجواب عن ذلك يستنبط مما مضى

فانا لو سلمنا ذلك نقول انهم حيث يذكرون الاجماع في كتبهم المعمولة لانتفاع من بعدهم على

الاطلاق مثل ان يقولوا الحكم كذا للاجماع او اجمعوا على كذا لا يريدون منه الا ما هو المعتمد عند

الكل وهو الاجماع الحقيقي القطعي واما لو ارادوا ما هو المعتمد عندهم وجب عليهم البيان بان

يقولوا مثلا الظاهر انه اجماعي او لعله اجماعي والا لزم التدليس وهو من فعل الابليس

وهذا بناء على عدم حجية الاجماع الظني واما اذا قلنا بحجيته فلا اصالة جواز التمسك لكل

ظن الا ما قام على عدم اعتباره دليل كما مر مجملا وسياتي برهانه مفصلا فالامر هين قد تم المجلد

الثاني من كتاب المسمى باصل الاصول في شرح معالم الاصول بيد مؤلفه في هادية الخزل او

زاوية الذهول الراجي من ربه الرحمن الرحمة والغفران بما جرى منه من التعدي والعصيان

الذليل في محروسة اصفهان ... عن الطوارق والحدثان الوضيع ابن الحسين المتولد في الجيلان

في اوايل العشر الاخير من الصفر من شهور سنة ١٢٣٣ ويتلوه المجلد الثالث بعون الله وحسن توفيقه

ونرجو من الله الكريم ان ينفعنا به وسائر اخواننا

المؤمنين بحق من حقه عليه عظيم امين

وصلى الله على محمد واله

الطاهرين الى

يوم الدين

م م م

بسم الله وصلى الله على خير خلقه واله الاتقياء الى يوم الجزاء **قوله** وينقسم الخبر الى الكلام في

الخبر بما هو خبر طويل والمناسب الاقتصار فيما هو الاهم والكلام فيه في عدة من المقام الاول

في الاقسام كما اشار اليه المصنف بقوله ينقسم الخبر الى متواتر واحاد والكلام في المتواتر في عدة

من المقام الاول في بيان الماهية والثاني في الاقسام والثالث في الامكان والرابع في الشرايط والخامس

في ان العلم المستفاد منه نظري او ضروري والسادس في الفرق بينه وبين الخبر الشايع وستقف على

ذلك في تضاعيف الكلام بعون الله العلام فنقول اشار المصنف الى الاول بقوله وهو خبر جماعة

يفيد بنفسه العلم بصدقه واما تقديم الكلام فيه على غيره من الاقسام لكونه اقوى وانقلة مباحثه

وكيف كان ففي جملة من الكتب كالنهاية والمنية وغاية ... ان التواتر لغة مجيء الواحد بعد الواحد

بفترة بينهما قال الله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا بعد رسول بينهما فترة وكذا في

الاصطلاح عبارة عن تتابع الاخبار على السمع خبرا بعد خبر لكن يشترط ان تكثر الاخبار الى

ان يحصل العلم بقولهم فالمعنى الاصطلاحي اخص من المعنى اللغوي فالنقل من باب نقل العام الى

الخاص ثم انه ربما يصل الخبر الى حد الشايع فيسمى شايعا وربما يشبه بالمتواتر ويمكن الفرق بينهما

لغة بان التواتر كما عرفت هو ان يجيء الخبر واحد بعد واحد بفترة وفي قوله لا يكون بين

الاشياء الا اذا وقع بينها فترة والشايع هو مطلق الانتشار في شيء ومن شاع ويشيع

ذلك ومرّ ثنا فالشايع اعمّ واما الفرق بينهما اصطلاحا فان المعتبر في التواتر هو العلم واما الشايع
فقيل انه اخبار جماعة يفيد الظن مطلقا وقيل ظنا متاخما من العلم وقيل العلم فعلى القولين الاولين
فهما متقابلان وعلى الثالث مخصوص منه ويحكى الفرق على الثالث ايضا بان حصول العلم منه
لا يجزم فيه الفرقة بخلاف التواتر فيكون اخص من الشايع فتم وكيف كان فخرج بقيد الجماعة ما لم
يكن كذلك من خبر الواحد والاثنين وبقيد يفيد ما لا يفيد كخبر جماعة من الغائبين وبقيد بنفسه
ما يفيد العلم لكن لا بنفس الخبر بل بواسطة القرائن الخارجية كما سياتي من مثال الملك اذا اخبر
بموت ولده او بواسطة العلم بصدق المخبر او بواسطة كون مضمون الخبر ضروريا مثل الكل اعظم
من الجزء ويرد عليهما ان من شرايط حصول العلم بالتواتر كما سيصرح به المصنف وصرح به في غيره
بلوغ المخبرين في الكثرة حدا يمتنع معه عادة تواطؤهم على الكذب فكثرة المخبرين امر زايد على نفس
الخبر فلا يكون الخبر بنفسه مفيدا للعلم ويمكن الجواب بان الكثرة ليست من الامور الخارجية كالقرائن والعصمة كعصمة المخبر
بل هي داخلة في خصوصية الخبر فالمراد من قوله بنفسه ما عدا هذه وبعبارة اخرى يفهمان المتبادر
من ذلك انه لا يحصل العلم من امر خارج عن المخبرين كالقرائن الخارجية التي منها العصمة واما
اذا حصل من كثرتهم ذلك فهي داخلة فيهم فيكون بنفسه ولا يبعد استفادة هذا من قوله جماعة
فان قلت لا فرق بين وصف العصمة ووصف الكثرة فان العلم انما حصل من خبر المعصوم
من حيث انه على هذه الصفة ومن اخبار الكثيرين من حيث انهم على هذه الصفة اي الكثرة فالعلم
دائر مدار الوصفين وجودا وعدما فلا فرق قلنا ان الفرق بينهما ظاهر بادنى التامل فان وصف الكثرة
كالوجبة من لوازم الماهية كالزوجية للاربع بخلاف وصف العصمة فانها من لوازم الوجود
لا تخرج على خلاف في ذلك بين العلة والخاصة ولعلنا نزيد لك البيان في ذلك في ايراد الثاني
بعون الله سبحانه هنا لكن يبقى الكلام في ان وصف الكثرة اذا كان من الامور الداخلة غير مفيدة
للعلم بنفسها فما وجه ذكره في الشرايط والجواب عنه ظاهر بالتامل فتم وكيف كان فلقد اجاد في المنية حيث
قال في بيان ماهية الخبر المتواتر اصطلاحا واما بحسب الاصطلاح فهو عبارة عن خبر اقوام بلغوا
في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم فجعل وصف الكثرة من اجزاء الحد لا شرطا خارجا عنه كما
صنع المصنف وغيره فهو سليم عما يتوجه على حد المصنف وغيره قوله من ذوي الملك

الفاسدة

الفاسدة في ذلك فانه بهتة والمشار اليه بذلك هو امكان التواتر وخبر ابنه الخلاف والبهتة لما
المعروف الكذب وبالمعروف التحير وبالمناسبة المقام بقرينة قوله ومكابرة هو المعنى الاول وكيف
كان فالمراد من ذلك البعض كما صرح به بعض الاعيان السمنية والبراهمة طائفتان من اهل الهند و
الاولى عبدة الاوثان فالمراد بالسمنية منسوب الى سومنات اسم موضع منه وقيل اسم بيت الاوثان
وقيل اسم وثن معبودهم والثانية من الحكماء على زعمهم وعن صاحب الملل والنحل انهم ينتسبون
الى رجل منهم يقال له براهام وقد مهد لهم نفي النبوات وحكي انهم قوم لا يجوزون على الله
تعالى بعث الرسل بالجملة فكلا الفريقين نافيان للاديان والنبوات وينكران حصول العلم
بالاخبار بعضا الا شرذمة منهم فانهم خصوا الانكار بما لو كان الخبر عن الامور الماضوية واما في
الامور الموجودة فقالوا ان الاخبار فيها يفيد العلم فيها قوله بالبلاد النائية اي البلاد البعيدة
كالهند والصين وبالامم الماضية كقوم موسى وفرعون وفائدة الاتيان بالمثالين واحد الاول في الموجود
والاخر للماضي دفع الفرق الذي زعمه بعض من الفريقين المذكورين وبالجملة فان العلم الضروري
الوجداني نحو ما ذكره المصنف كالمكة والمدينة والانبياء والملوك الماضية مثل كسرى وقيصر و
الفضلاء المشاهير كافلاطون وارسطو لا يكاد يقصر عن العلم بالمحسوسات ولا طريق لنا اليه
الا الاخبار والمنكر لذلك كالمنكر للمشاهدات فلا يستحق المكالمة قوله وقد اوردوا عليه اي
اورد الفريقان على ما هو معلوم بالوجدان من افادة التواتر العلم شكوكا كثيرة واهية ذكر
منها المصنف ستة وترك اكثرها وهو انه يفيد الظن القوي والظن اذا قوي اشتبه بالعلم
كما هنا بل هذا هو دليلهم والمواقف ذكروه سندا لمنع افادة التواتر العلم كما يظهر من النهج
الرهانية والجواب عنه اولا انه لو صح لجرى في جميع العلوم بل الضروريات فلا يبقى شيء منها لمحا
وفساد ذلك حتى عند الخصوم معلوم وثانيا انه شبهة في مقابلة الضرورة غير مسموعة وكيف
كان فمن الستة التي ذكرها المصنف انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة
اي حالة الاجتماع والا لا انقلب الجائز ممتنعا وهو ممتنع ودفعه اما الاول فتفكيك بنا على حصول
بالوجدان وانكاره انكار ما هو محسوس بالعيان فهذا كانكار السوفسطائية حصول العلم
بالحسيات حيث قالوا انه لا حقيقة للاشياء الموجودة والاعيان المحسوسة بل خيالات ومن

١٥٠
يجاحد على البهت ومكابرة ما هو مشاهد بالعيان قال ما شاء الله السبحان ولا ينفعها الغرض ان
فلا يتحقق الجواب الا ان حسن التنبيه عليه كما صنع المصنف وغيره كيلا يغفل غافل او يلتبس جاهل فنقول
تفصيلا ان جواز الكذب على كل واحد لا يستلزم جوازه على الجميع لان حكم الجميع كثيرا ما يخالف
حكم احاده وافراده فان الواحد جزء العشرة وهو مخالف لها في الحكم فان كل واحد من احاد العشرة
مثلا كالواحد والاثنين والثلثة محكوم بانه جزء لها بخلاف العشرة فانها ليست جزء لنفسها فقد
تخلف حكم الجزء عن الكل وقد يتخلف حكم الكل عن حكم الجزء كما في العكس ولهذا اتى المصنف بالمثالين فافهم وبالجملة فحصول العلم من اخبار الجميع باعتبار التعاضد والتقوى لا يستلزم
حصوله من اخبار كل واحد كما هو ظ ولا يلزم انقلاب الجائز ممتنعا لان المحكوم عليه
بجواز الكذب هو الواحد حال انفراده والمحكوم عليه بعدمه هو المجموع من حيث هو المجموع
وان كان هو الاحاد لكن لا نفس كل واحد واين هذا من ذلك قوله لم يحصل شرايط التواتر
وذلك ان بخت نصر بضم الباء الموحدة وسكون الخاء المعجمة وضم النون مع فتح الصاد
المهملة المشددة استاصل اليهود واهلكهم فلم يبق منهم عدد التواتر وسيأتي ان من
شرايط التواتر وسيأتي انه من شرايط التواتر تساوي الطبقات واما النصارى فكذلك
ايضا لانهم لم يبلغوا في الطبقة الاولى حد التواتر لقلتهم وان تواتروا بعدها فلم يحصل
فيهم شرط التواتر وهو استواء الطبقات هذا مع ان عدم العلم بتساوي الطبقات يكفي
للمانع ولا حاجة له الى اثبات العلم هذا كله على تقدير صدق الخبر والا كما هو الحق لا بان جمع
ما اخبارهم ورهبانهم بينا انه فالامر اوضح قوله انه قد علم وقوع عداوة بحيث في هذا
الدليل ان التواتر قد علم وقوعه كما مر فلا يقبل المنع وفيه ان هذا هو الجواب الاجمالي
الذي ذكره اولا فلا يحسن تكراره بل الاولى ان يقتصر على حمله والفرق بينه انه قياس
انه قياس مع الفارق وهو وجود الداعي فان الخبر قد يتوفر الدواعي على نقله متواترا
بخلاف اكل الطعام فان الامزجة مختلفة والشهوات متفاوتة قوله نجد العلمين اه
اي العلم بالتواتر والعلم بان الواحد نصف الاثنين والفرق الذي نجده بينهما انما
هو باعتبار كون كل واحد منهما نوعا من الضروري فان الثاني من الضروريات الاولية

التركيب

الحق يكفي بها مجرد تصور الطرفين والنسبة والاول اي العلم بالمتواترات بخلافها قوله من الفرق
دنية الفليلة اه كالسوفسطائية فانهم انكروا الضروريات كما عرفت منه في ما اعتبار فلو كان الفرق
مسلما لموفق لما خالفوا قوله الا ان يبلغوا في الكثرة اه قد عرفت اعتبار هذا
الشرط في ما ساء مرة لما عرفته بخبر المتواتر لان هذا الشرط ان كان داخلا في مفهوم المتواتر وكان جزء
لماهيته يلزم الاختلال في تعريفه لعدم اشعاره به وان لم يكن داخلا فلا حاجة لهذا الشرط
في حصول العلم بالمتواتر بعد ما اخذ قيد افادة العلم بنفسه في تعريفه لان ما افاد العلم بنفسه لا يتوقف
حصول العلم عند العلم على امر اخر وقد عرفت تحقيق الحال ورفع الاشكال فيما سلف فقال ثم
اعلم انه لا عدد للكثرة المعتبرة عندنا وعند محققي مخالفينا وانما المدار على افادة القطع و
حصول العلم واحالة العقل العادة للمخالفة ويختلف ذلك بحسب المقامات واختلاف حال الخبر
والخبر والمخبر عنه والمخبر به من حيث الخفاء والجلاء والوثوق وعدمه فرب مقام يحصل القطع
فيه باخبار عشرين او اقل وما لا يحصل فيه ذلك الا بمائة او اكثر وحد لها بعض المخالفين
فقيل اقل ما يعتبر في المتواتر من العدد خمسة وقيل اثنى عشر وقيل عشرون وقيل اربعون
وقيل سبعون وقيل ثلثمائة وسبعة عشر وهذه الاقوال كلها ظاهرة البطلان لما هو ظ بالوجدان من
من حصول التواتر مع كل واحد من هذه الاعداد تارة وتخلفه عنها اخرى قوله الثاني ان
يستند علمهم الى الحس اه اي الشرط الثاني في المخبرين ان يكون علمهم مستندا الى الحس باحدى
الحواس الظاهرة والتعبير بالحس لضرب من المبالغة وانما اعتبر الاستناد الى الحس لنظرية الاستدلال
الموجب لاحتمال النقيض في الامور العقلية كثيرا لغموضها وخفائها بخلاف الحسيات فانها ليست
بمثابة ذلك وفي هذا الاشتراط نظر اذ المناط هو حصول العلم فربما يحصل ولو كان استناد
علمهم الى امر عقلي كحدوث العالم ثم ظ العشر انه يشترط في المخبرين كونهم عالمين بما اخبروا به كما
صرح العلامة في النهاية والا فمع الظن لا يحصل به العلم والظاهر عدمه لعدم دليل فلو كان
بعضهم ظانا او كلهم لكفى لما عرفت من ان المدار على العلم وهو يحصل من تراكم الظنون قوله
اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين اه ودفع بهذا ما يتوهم من قوله استواء في عدد المخبرين الطرفين
والواسطة من ان المراد بالاستواء المذكور الاستواء في عدد المخبرين في الطبقات بان يكون

١٦٧

في الطبقة الاولى عشرين مثلا فليكن كذلك في غيرها وحاصل الدفع ان المراد باستوائهم في كونهم بالغين عدد التواتر من الكثرة المعتبرة المفيدة للعلم وان كانوا مختلفين في العدد ثم لانه يحتمل انه اذا تعددت الطبقات كان علم الاولى بالمشاهدة والثانية والثالثة بالتواتر وهو السامع ومن هنا ظهر انه فسد تخصيص الحس بالعين فتم ثم ان الاشتراط المذكور انما اذا حصل هناك اكثر من طبقة واما اذا لا تعدد في الطبقات ولا واسطة **قوله** بما اخبروا عنه اي بالشاهد يعني ان الشرط الاول من الشرطين العائدين على السامعين ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا او ضرورة والا لما افاد العلم لانه ان افاد نفس العلم الحاصل لزم تحصيل الحاصل هو لم يبطل او غيره مما كان لزم اجتماع المثلين وبطلانه ظاهر ولا يجوز ان يكون مفيدا تقوية العلم الحاصل اولا لانا فرضناه ضروريا والضروري لا يتقوى بغيره وفيه شيء ستقف عليه في تحقيق المطلب يبتني على ان العلم الحاصل من التواتر ماذا هو هل كسبي ونظري او هو ضروري وبداهي والمشهور ومنهم المعتمد وعن ابي الحسين البصري والكعبي والجويني والغزالي ان العلم الحاصل منه هو العلم النظري والسيد ذلك فمن اناس قول بالتوقف وقول بالتفصيل الاتي ذكره واختاره الشيخ في العدة ولكل ذي مذهب من هذه المذاهب دليل وذكره يوجب التطويل فالاولى ذكر شيء قليل يشفي العليل ويروي الغليل فنقول ان المشهور هو المنصور ولنا الادلة المذكورة فنا امور الاول ان العلم الحاصل من الخبر المتواتر لو كان نظريا وكسبيا لما حصل لمن ليس له قوة نظرية والتالي باطل ضرورة حصوله للعوام القاصرين عن اهلية النظر والاستدلال فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة والثاني ان كل عاقل يجد من نفسه العلم بوجود مكة مثلا بتواتر الاخبار عليه مع انه لا يجد من نفسه سابقة فكر ونظر هو ترتيب امور معلومة فلو كان نظريا لتوقف عليها وعلى ترتيبها والثالث انه لو كان نظريا لامكن الاضطراب عنه كما في سائر النظريات والتالي باطل والمقدم مثله والرابع ان العلم الحاصل بالتواتر لا يندفع بالشبهة وهو امارة كونه ضروريا وقد نبه بجملة ما ذكرنا في بعض الحجج للخصوم بوجوه منها ان حصول العلم من المتواتر متوقف على امور نظرية والمتوقف على النظري نظري بيان المقدمة الاولى انه متوقف على عدم المواطات على الكذب وانتفاء الداعي

اليه كون

اليه وكون المخبر به محسوسا وهذه امور نظرية فهذه الحجة نظير الحجة التي مرت على عدم افادة الخطاب الشفاهي للعلم والجواب عن هذه الحجة مندفعة بان حصول العلم من المتواتر غير متوقف على العلم بحصول هذه المقدمات بالضرورة فان العلم البلدان النائية والقرون الخالية علما ضروريا مع عدم خطور شيء من المقدمات المذكورة ببالنا نعم هو متوقف على حصولها في نفس الامر لا على العلم به وثانيا بانه مانع ضروري الا هو مسبوق بالنظري ولا نم ففي اعتبار الشرط المذكور عندنا لجواز كون العلم الحاصل من الخبر مغايرا للعلم الاول بالنوع وان ساواه في التعلق بالمعلوم والمنع عدم جواز تقوي العلم الضروري مطلقا بغيره نعم لو كان الحاصل للسامعين قبل سماع الخبر علما ضروريا اوليا وقلنا ان العلم الحاصل من الخبر هو هذا لكان لما ذكروه من الاشتراط على الاطلاق وجه فافهم **قوله** قد سبق شبهة اه اي الشرط الثاني من الشرطين المذكورين ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة كالعوام القاذفين على الاستدلال او بتقليد كالعوام العاجزين عنه الى اعتقاد نفي موجب الخبر ومدلوله وقد سبق متعلق بقوله الى اعتقاد اه وحاصل المراد هذا الشرط هو انتفاء العصبية في السامعين وهو حالة نفسانية مانعة عن قبول الحق وكيف كان وهذا الشرط مما اختص به المرتضى وعلم علماء الناس بخلافه وحكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين عليه نفيا واثباتا الا صاحب المعالم فانه عده من جملة الشروط على ما حكي عنه **قوله** وانما احتجنا الى هذا الشرط اه هذا من تتمة كلام السيد والمشار اليه بهذا هو الشرط الاخير زيادة على ما هو بين اهل العلم من الشروط لئلا يرد على قولنا اعني عدم سبق الشبهة او التقليد حاصل المرام من هذا الكلام انه انما احتجنا الى هذا الشرط زيادة على ما هو بين اهل العلم من الشروط لئلا يرد علينا على قولنا بتواتر معجزات النبي ما اورده البهود والنصارى ولا ما اورده اخواننا على قولنا بتواتر النص الجلي على امامة علي ع من انه لو تواترت اخبار المعجزات والنص لافادت العلم الضروري كاخبار البلدان ولما كان بينهما فرق وكنا لكم في ذلك شركا كما تكونون في الثاني وليس كذلك وحاصل تقريب الدفع والرد انه بعد اعتبار هذا الشرط فانه موجود في الاخبار بالبلدان النائية والقرون الخالية ضرورة انه لا داعي الى سبق اعتقاد نفي بلد من البلدان ولا يتحقق مثل ذلك

اطلاع ما انها لو عنت معنى مقام ما ذكرنا فافهم وتنبه

ذلك على ما ذكره الخصوم انتفاء العلم الضروري وساواه الكلمتين فليتنبه ثم على المختار محرم

شبهة فكان العلم حاصلا للجميع بخلاف اخبار المعجزات والنص على الوصي فان لبعضهم شبهة على خلافها
والاخر تقليدا فان اسلافهم نصبوا لهم شبها نفرت في اذهانهم فتقتضي اعتقاد نفي مدلول
الخبر فالشرط هو عدم سبق الاذهان بالشبهة او التقليد هنا منتف فلذلك لم يحصل وحصل الاول
بحصول العلم للسامعين الامامية لحصول الشرط لهم دون الكفار واخوانهم الاشرار لفقده بالنسبة
اليهم لا يقال اذا سلمت بعد حصول العلم لهم نظرا الى فقد شرط بالنسبة اليهم لزم كونهم معذورين
لانا نقول ذلك انهم مقصرون في عدم التصفية والتخلية وثانيا ان الغرض هو تصحيح تكليفنا
ودفع اللوث والحرج عنا ثم انه لا يخفى على المتتبع ان السيد اشترط هذا الشرط في مطلق التواتر
لكن الظاهر من كلامه في الذريعة ان المتواتر قسمان ما يمكن فيه سبق شبهة او تقليد الى نفي
نفيه كالاخبار بمعجزات النبي والنص على الوصي وما لا يمكن فيه ذلك عادة كالاخبار
عن البلدان النائية والحوادث الكبار فان العلم به ضروري عادة وصرح فيها بان الشرط الذي
انما هو للقسم الاول الذي لا يجب ان يحصل العلم الا لمن نقل واستدل وعلم ان المخبرين بصفة
من لا يكذب ثم ان قول المرتضى والاحسن ثم انه عطف على قوله واي فرق وبيان له كما افاده
السيد الخليفة واما استثناء المرتضى من معجزات النبي القران بقوله سوى القران فلانه
الظاهر المصرح به في كلام الصالح الحنفي انه لا نزاع في تواتره واعجازه والا فلا تواتر سورة من مثله
وبهذا يعجز المنكر من الكفار واما اثبات التواتر بهذا عليهم كما هو ظاهر كلام الصالح فلا لا نزاع
ثم **قوله** وقد اشترط بعض الناس هنا شروطا اخر اه وما مضى من الشروط هي الشروط
المتفق عليها في الجملة واما المختلف فيها فقد قال قوم باشتراط الاسلام والعدالة كما في الشرح
والا افاد اخبار النصارى بقتل المسيح العلم به وليس كذلك ومنهم من اشترط الذلة ليمتنع تواطئهم
على الكذب للخوف على المواطاة بالكذب بخلاف اهل العزة فانهم لا يخافون وهذا الشرط منسوب
الى اليهود ونسب الخاصي والامدي وغيرهما الى الشيعة اشتراط دخول المعصوم في المخبرين قياسا
على الاجماع وهو افتراء عليهم في الحقيقة ونعم ما قال ولد قول المخالفين باشتراطنا دخول المعصوم
افتراء ومنهم من اشترط انه لا يحويهم بلد واحد ليمتنع تواطؤهم على الكذب وكل هذه الشروط
ظاهر الفساد وخارجة عن جادة السداد لحصول العلم بدونها فهي بالاضراب عنها احرى **قوله** وقد

يتكثر الاخبار اه اعلم ان المتواتر اما بحسب اللفظ والمعنى او بحسب اللفظ فقط او بحسب المعنى
لفظا ما لا وله قسم بالبلد وهو قلة اخبار الاحكام في نحو زماننا هذا لنا ادرجنا وخصوصا حديث
انما الاعمال بالنيات لكثرة من رواه وانكره جماعة بانه متواتر في ذلك بعد انه في اوائل الكتب
وقبله ابتدأهم ضربين كذب على اقليدس مقصده من انكار خبره رجاله اذ تعرفون وقيل حديث
غدير فيه بدل العصمة الاخبار دائم المتواتر المعنوي وهو القسم الثالث الذي يايه
الحوله تقدره في الاخبار الشرعية كما هو ظاهر للمتتبع ولعل المصنف اراد انه يفصله ويختلف العرف
عن القسم الاول فانه لا يعتبر فيه الاختلاف ولعل هذا مشتغلين بقولهم في الوقايع
الطويلة منها وكيف كان فما لثاني متشابهات القران ولحكمه لاحتياج الى البيان فمعلق الاحكام
والثاني الابعض ما لا يعقل والثالث هو ان يتكثر الاخبار في الوقايع ويختلف بعضها ولعلها
متعددة مثل كرم بعض كلي وان كان كل واحد من تلك الاخبار غير متواتر فان ذلك المعنى الكلي
المشترك يكون متواترا وذلك بان يشتمل كل واحد من تلك الاخبار على المعنى المشترك بينها
سواء كان هذا المعنى المشترك بحسب المنطوق ام المفهوم ام بالتضمن ام بالالتزام فالاول مثل حديث
اذا بلغ الماء قدر كر الحديث فان المنطوق يدل على عدم انفعال الماء القليل وبالمفهوم
على انفعاله والنصوص الجلية الواردة على امير المؤمنين ع والثاني مثل ان يخبر واحد بانه ربما
اخرنا فلان في يوم كذا واخر بانه ضرب غلامه واخر بانه ضرب جارية وهكذا الى ان يحصل
التواتر فيحصل العلم بوقوع الضرب بل وتعدد منه وعدم ان يحصل العلم بالضرب
وكيفية الضرب وقد يذكر الضرب من زيد في وقت بعضهم في تلك الاخبار وقد يشترك بينها
والرابع مثل النهي عن الوضوء والغسل والشرب بالماء القليل الملاقي للنجاسة فان ذلك
يدل بالالتزام على نجاسة الماء المذكور للملازمة ان يدل كل واحد على المطلوب في الجميع
كما في شجاعة علي ع وجود حاتم ومعرفته من الافعال الدالة على الملكات النفسانية بمجموعها
وما ذكرنا يظهر ان ما قال صاحب ليس الاولى التصريح بجود حاتم حيث قال عنه واحد انه اعطى
فلانا الفا من الذهب واخر انه اعطى فلانا الفا من الابل واخر انه اعطى الفا من الخيل وهكذا الى ان
يحصل لحد التواتر فان كل واحدة من تلك الخطابات متضمنة لجود حاتم لان الجود اللازم

الكلام في بيان المتواتر المعنى من الاحكام

للجود الخاص لا بأن لسائح لان الجود ملكة نفسانية وصفة من صفاتها وليس من جملة الافعال حتى تكون دلالة تلك الخطابات عليه بالتضمن بل هو سبب لها ما الباعث عليها فيكون دلالتها عليه بالالتزام لا بالتضمن كما توهم ثان ما لو كان كل واحدة من تلك الخطابات ملزوماً للجود الذي هو منشأ لظهورها في الجزئية كالابتحر وهكذا الكلام في شجاعة علي ع الحاصل من الوقايع المنقولة عنه في حروبه بانه قد جبر بقتل كذا وفي احد بقتل كذا وفي صفين بقتل كذا وفي الاحزاب بقتل كذا الى غيرها من حروبه وغزواته ع فان كل واحدة من هذه الوقايع مدلوله بتضمن الكل ملزوم لشجاعته التي هي منشأ لهذه الوقايع والآثار لان الشجاعة مدلول تضمني لكل واحدة منها ثم اراد به في هذا المقام بعض الاخبار المراد وهو ما تقدم من ان اشتراط التواتر واشتراط الحس لا يرتاب الشجاعة والجود ليسا من قبيل المحسوسات بل المحسوس انما هو آثارهما فلا يندرج هذا القسم من المتواتر تحت تعريفه بالجواب ان الاندراج مما لا نعلم ذلك ان المتواتر هو ما تناط نقل الخبر بالحس وان اوجب نفس العلم بذلك المحسوس او بالعقد المشترك بين الاحاد الدالة عليه تلك الاحاد اما بالتضمن او الالتزام وهو غير محسوس في نفسه لكن يعرض له المحسوسية بسبب وجوده في ضمن الفرد او التزامه له واجيب عن هذا بجعل تواتر الاثر في قوة تواتر المؤثر بان الاثار دالة للوازم ان كانت معلومة يستلزم ذلك معلومية الملزوم هذا كله على القول بعدم الاشتراط المذكور واما على المختار من المنع من الاشتراط المذكور كما مر اليه الاشارة فالامر فيه سهل

قوله ما لم يبلغ حد التواتر اه اي خبر لم يفد العلم بنفسه سواء كثرت رواته ام قلت وسواء لم يفد العلم اصلاً ام افاد ولكن لا بنفسه بل بواسطة القراين الخارجية كما سيأتي وهذا هو المصرح به في كتب جماعة كالمعتبر وغيره وكذا في الدراية للشهيدين ره والوجيزة للبهائي والمهذب لابن الفهد والمختصر الحاجبي ويمكن المناقشة في طرده نظراً الى عموم اللفظ ما وعكسه بعضها نظراً الى المقام وقوله سواء كثرت رواته اه وليس هذا وكيف كان يندرج في التعريف المذكور الخبر المعلوم الصدق من غير جهة التواتر ولم يفقد الشرط في احدها الطبقات والمعلوم الكذب كذلك والمظنون احدهما والمحتمل للامرين متساوياً ويخرج منه الخبر الواحد ما يسمى مستفيضاً منهم كالبداية وكذا في وعده الوجيزة والمنية ويخرج افراد الخبر من المختصر العضدي والاحكام الآمدي

ما زاد رواته على ثلثة ويقع في الرابع هو الشايع عن اصل وتدليس مشهوراً واقله اثنان وقيل ثلثة انتهى وقد عرفت الخلاف سابقاً في بعض الخبر الشايع وكيف كان فهو قسم من خبر الواحد فلا واسطة بينه وبين المتواتر خلافاً للمحكي عن بدوه وحاشية الكتاب للفاضل الصالح عن بعض الناس حيث جعله متوسطاً بين المتواتر والاحاد واما تعريف الخبر بانه ما افاد الظن فباطل لخروج بعض القياس ونحوه حكماً بالا يفيد من الخبر هذا مع ان فيه شيئاً آخر وهو ان الظن قد يراد به العلم كما في قوله تعالى والذين يظنون انهم ملاقوا ربهم اي يعلمون ذلك فيكون مشتركاً او مجازاً فلا يجوز اخذه في الحد بتبديل

قوله ليس شأنه افادة العلم بنفسه اه وهذا قد علم من تعريفه فذكره ثانياً كما هنا وفي البداية وغيرهما يوهم التكرار ويمكن دفعه بان النكتة في ذكره اما التصريح على ما نعلم انه يفيد العلم بنفسه والتمهيد والتوطئة لقوله نعم قد يفيد بانضمام القراين اليه وعلى اي الحال فقد وقع الجدال بين الرجال في ان خبر الواحد العدل هل يفيد العلم ام لا على اقوال في ذلك اربعة الاول انه يفيده اذا انضم اليه القراين المفيدة للعلم ومع لا يعتبر في المخبر العدالة والثاني انه يفيده مطلقاً على الاطراد وهو هذا هو مذهب احمد بن حنبل وجماعة من الاشاعرة من العامة وبعض الاخباريين تمسكاً بانه لو لم يكن كذلك لما ساغ العمل به في الشرعيات لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والتالي باطل للاتفاق على وجوب العمل به فيها وفيه اجمالاً ما في البداية وغيرها من انه ان ادعى القطع مكابر لبديهة العقل اذ كل عاقل يجد من نفسه ان خبر الواحد بنفسه لا يفيد العلم وتفصيلاً ما سنذكره عن قريب والثالث انه لا يفيده مطلقاً بل انما يفيد الظن ولو بالقراين الخارجية ما ثماً يفيد الظن وهو المحكي عن الاكثر منهم المرتضى لما سنذكره من الشبهة والرابع انه يفيده لا على الاطراد والاقوى هو المعول في المقام دعا والمهم منها دعوى كما هو ظاهر كلام المص ظاهراً الا انه على الاوله اقام البرهان وسكت عن اثبات الثانية لما سيأتي في البيان وكيف كان فالدليل على الاول انه يفيد العلم عند انضمام القراين اليه والثانية انه لا يفيده بدونها ذلك واشار المص الى اثبات الاول بقوله لنا الى آخره توضيح ذلك انه لو اخبر ملك بموت ولده مشرف على الموت وانضم الى ذلك الخبر الذي لا يبلغ حد التواتر قراين خارجية من نحو صراخ وجنازة مزينة وخروج

الكلام في ان افادة الخبر العلم هل هو من العلم او الاصول او الاحكام

كما هو الظاهر المصرح به في كلام بعض الاجلة انما لا انما يفيده بانضمام القراين لا بدون الخبر العدالة فاعتبارها فيه كما عن ظاهر الحاجبي كما ترى
مخ

المخبرات على حال منكر وبالمنكر انجابات لاتمات حال كونه ما ذكر غير معتاد من دون مثل الولادة
وكذلك خبر موت الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم بموت الولد وحده انا لو فرضنا
لا يعتريه ريب ولا يتطرق اليه شك ويجب ان يحصل العلم من دون ذلك واما ما اورده في المطالب
بعض الاعلام من ان حصول العلم بذلك لم لا يجوز ان يظهر خلافه بان استوى الغشية على الولد فافاق
او مات وللامر بحياته واعتقد المخبر انه المشرف على الموت فاخبر الملك واظهار ذلك للسلطان
ليكف عن قتله فتشكيكات واهية واحتمالات عقلية غير قادحة في العلوم العادية على انه يمكن
فرضها الواقعة فيما لم يتطرق اليه هذه الاحتمالات وبالجملة فمجرد قيام الاحتمال عقلا بل وقوعه
احيانا لا يمنع من حصول العلم فيما لم يظهر عادة والا لامتنع حصول العلم القطعي العقلي العادي
لامكان ظهور المقتضى في كل منها وهو باطل بالبديهة واما ما قاله السيد الخليفة من ان العلم انما
حصل بالخبر مع انضمامه بالقراين وحدها لا بالخبر معها كما هو المدعى ففاسد بلا اخفاء لان العلم
انما حصل بالخبر مع انضمامها اذ لو لم يكن الخبر الجزم بالموت لم يحصل لنا اصلا مع توقع حادثة غير موت
الولد كما هو ظ هذا مع ان هذا القول مما لم يذهب اليه احد لان المفيد للعلم اما الخبر بشرط
القراين او العكس او هما معا ولا يلزم على المختار من امكان حصول العلم بانضمام القراين
التي لها مدخل في حصول العلم عادة والقراين بحسب العادة مختلفة جدا كالمتواتر كما مر
وسياتي هذا عن قريب ثم لا يخفى عليك انه لا فرق بين القراين المذكورة ان تكون مقارنة
بالخبر او متقدمة عليه او متاخرة عنه وبعبارة اخرى انه لا فرق بينهما بين كونها متصلة
او منفصلة ويمكن نقل ذلك فيما مر من المثال وان كان على ما ذكره المصنف وغيره متقدما
ولعله مبني على الغالب وكيف كان فاما الدعوى الثانية فغير محتاجة الى البينة بل ادعى بعض
انها من البديهيات كما مر اليه الاشارة ولعله لذا لم يتعرض المصنف لاثباتها كما نبه عليه
الصالح المحشي ويمكن الخدشة في هذا الوجه بان المصنف وغيره ادعوا الضرورة في الدعوى
الاولى ايضا فلعل الوجه في التعرض لاثباتها دون الثانية امران احدهما التفاوت
بين الضروريين بان هذه الثانية من اوضح افرادها فلا تحتاج الى البيان والاثبات بخلاف ما
في الاولى وثانيهما ان الدعوى الثانية لا خلاف فيها بين المجتهدين من الامامية بخلاف

الدعوى

الدعوى الاولى فان المحكي عن الاكثر منهم كما مر المخالفة فيها بين المجتهدين وكيف كان فلا باس
ان نتعرض لاثبات الدعوى الثانية من باب التنبيه وان كان غنيا عن البيان فنقول لنا وجوه
من البرهان منها انه لو قال العلم بغير قرينة للزم تصديق مدعي الرسالة بمجرد الاخبار من غير
التماس اقامة المعجزة كما نبه عليه في العدة واللازم من ذلك تصديق كل من ادعى الرسالة
فيلزم انتفاء الفرق بين النبي ص والمتنبي وهو بط بالضرورة ومنها انه لو صح لزم من صحته
فساده وكلما كان كذلك فاسد بيان المقدمة الاولى انه لو حصل افادة العلم من حيث انه خبر ومنها
انه لو افاده لادى الى تناقض المعلومين فيما اذا ورد خبران متناقضان وهو جايز بل واقع
كثيرا ومنها انه لو افاده لكان اما باعتبار العقل او العادة والثاني بقسميه بط لانا لم نجد من
العقل ولا من العادة ما يدل او يشهد على افادته العلم بل نجد منهما الحكم بخلافه وكذلك منها
انه لو افاد العلم لوجب تخطئة مخالفه بالاجتهاد وتفسيقه والتالي بط ومنها انه لو افاد العلم
لوجب على الحاكم الحكم بشهادة العدل الواحد وبالاقرار مرة في حقوق الله وحقوق الناس
والتالي بط ومنها مجموع ما ياتي من المنكرين لافادته العلم مع الانضمام بالقراين فتم
قوله احتج المخالفون اه اي احتج المنكرون لافادة الخبر المحفوف بالقراين العلم بوجوه
ثلثة احدها انه لو حصل العلم به لكان ذلك عاديا اذ لا علية ولا ترتيب الا بامر الله واجرائه
عادته بخلق شيء عقيب شيء اخر ولو كان عاديا لاطرد بخبر المتواتر وانتفاء اللازم بين
وما قيل من ان الملازمة ممنوعة لتخلف الحكم في بعض الصور من العاديات ففساده
من الواضحات لان معنى العادي كما مر جوابه هو الحصول دائما بلا علة ومعنى الاطراد هو الحصول
دائما وان جواز التخلف في بعض الصور انما هو معجزة نبي او كرامة ولي وهو خارج
عن محل النزاع ولذا لم يمنع المصنف كغيره الملازمة بل سلموها ومنعوا انتفاء اللازم كما ياتي
البيان وكيف كان فلا يخفى على الاذهان ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الاشاعرة القائلين
بانه لا علية بين الحوادث بل كلما كان فهو مستند اليه سبحانه وبعبارة اخرى انه لا موجد لها
عندهم الا الله عز شانه عما يقولون فالجزم على هذا المبنى علة لحصول العلم بل طريقة الله جارية
بخلق العلم عقيب سماع الخبر فانتفاء الاطراد منوط بالعادة وبناء على مذهب من نفى العلية العقلية

لا افاد كل خبر من جملة الاخبار
بان الخبر الواحد لا يفيد
العلم وقد نبه عليه
في [illegible]

وبالجملة فان المستدل لما لم يكن قايلا بالعلية ما نحن الا بعنده في كون الترتيب عاديا او كونه بامر
عادة انه مقتضيا لها لاطراد دالا دوام فظاهر مما ذكرنا سقوط ما اورده السيد الحليفة في
المقام من ان توسيط العادة بمعنى العلية العقلية مستدرك اذ لو كان حصول العلم عقيبها
لثبت الاطراد بطريق اولى فلا وجه لاثبات الاطراد بطريق العادة دون العلية العقلية
اللهم ان يكون السيد الخليفة اطلع على ان المستدل بالاستدلال المذكور هو بعض الاشاعرة
المزبورين عن الاشعرية ايضا فكلامه صحيح لا انه ما فعاينها بملاحظة التعليل المذكور
في الاستدلال المزبور فانه لم يقل به احد من الاشاعرة ويكون مراد السيد الخليفة ان
المستدل لو اثبت الاطراد بالعلية العقلية من باب الزام الخصوم لكان اولى فله ايضا
وجه لكنه بعيد من كلام السيد ثم واما الجواب فعندنا المنع من انتفاء اللازم دالتزام
اطراد العلم في مثل ما ذكر من الخبر المحفوف بالقراين المذكورة هذا ان اراد انه لا يفيد
العلم لو فرض صدوره اخرى مثله فانا نقول انه من الواضح الصورة المفروضة مفيد العلم
لاجل انضمام القراين المزبورة اليه فلا ريب انه لو فرض مثل هذه في مواقع اخر لم ينفك
عنه تلك القراين وان كان المراد انه لا يفيد العلم اصلا حتى في تلك الصورة فهو
مكابر لما هو محسوس بالعيان ومن هذا شانه لا يجدي الف برهان اذ غايته ان هذا
من الضروري وهو ينكره ويكابر فيه لا دخالة العنان فيغمض العين وينطق باللسان
ما شاء السبحانه وثانيها انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار
من عدلين على ذلك الوجه من انضمام القراين بالامرين المتناقضين فان ذلك جايز والجواب
عنه انه اذا حصل العلم في قضية امتنع عادة ان يحصل مثله في نقيضها ولو اتفق مثل
ذلك بان ادعى احد حصول العلم بخبر الواحد المحفوف وادعى حصوله باخر مثله بنقيضه
فلا ريب ان احدهما مخطئ في دعوى العلم او اكثر ضوحا مع عدم ضبط القراين الموجبة للافادة
اذ الضابط فيها حصول العلم عند تحققها كما في المتواتر بعينه على ما مر ثانيا من الاطراد الذي
يدعيه الخصوم وبالجملة فانه قديم من ذلك لا ننكره بل نقول انه جايز واقع كما شاهدنا بل معترف نظيره
في المطالب العقلية فوق حد الاحصاء كاصالة الوجود او الماهية والجزء الجسماني او الروحاني

وكون الوجود

وكون الوجود مشتركا لفظا او معنى وامكان معرفة الصانع بالكنه بطريق العقل عند المتكلمين
وعدم امكانها به عند اهل التصوف لكن نقول ان ذلك كاشف عن الخطاء في دعوى العلم من
احد الطرفين لكان الجهل المركب وثالث الوجوه من الاحتجاج انه لو حصل العلم بالخبر المحفوف
لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع اذ الاجماع منعقد على عدم تخطئة
من يخالف في الخبر المحفوف بالاجتهاد اذ الجرح على هذا التقدير على عدم جواز مخالفة الدليل
العلمي بالاجتهاد الظني على عقلي اجماعي والجواب منع بطلان التالي بل نقول بتخطئة من يخالف
الخبر المحفوف بالاجتهاد اذا افاد العلم اذ لا ريب انه مخطئ والاجماع المدعى على ذلك الشقاق
اذ كل من يدعي علية الخبر المفروض يدعي تخطئة من خالفه بالاجتهاد ومن لا فلا فصارت التخطئة
وعدمها محل النزاع بالاعتبارين فاين الاجماع عليها على الاطلاق نعم هو في الصورة الاولى
مسلم واما في الصورة الثانية وهي انه لم يفد له العلم فعدم جواز تخطئة المخالف فيها مسلم ولا
غائلة في ذلك اذ ربما يحصل العلم بشيء من شيء لواحد ولا يحصل به منه لاخر والكل متعبد
بالحصول ثم انه ليس المراد من قول المص الا انه لم يقع في الشرعيات اه ان الخبر المحفوف بالقراين
العلمية لم يقع فيها كما هو ظاهر العبارة بل المراد ان مخالفته بالاجتهاد لم يقع فيها بمعنى انه لا يوجد مجتهد
خالفه باجتهاده الظني ثم مقدمة اعلم ان الكلام في الخبر الواحد العاري عن القرينة العلمية
المفيدة للظن يقع في مقامات الاول في جواز التعبد به عقلا في الاصول والفروع مع امكان
تحصيل العلم والثاني كالاول مع عدم امكان تحصيله والثالث انه هل وقع شرعا بالمخبر الكذ
سنذكره ام لا والاظهر عند الاصحاب هو المقام الاول كما ستقف عليه بتمامه وستعرف بلوازمه
الظني من التتبع المصرح به في كلام بعض الاجلة انه في العمل بالظن مطلقا وانه لم يكن حاصلا
من الخبر فالاول هو الاول في التقرير الاول والثاني المنع منه الا ما قام عليه الدليل
للاصل ثم ارباب هذا القول افترقوا فمنهم من قال باستمراره في الشريعة ومنهم من قال
بانعكاسه كليا بعد سد باب العلم كالمص والثالث المنع في الاصول والجواز في الفروع
والرابع المنع فيهما وستقف على تحقيق الحال في الكل في خلال الاحوال بعون الله المتعال
قوله يجوز التعبد به عقلا اه يعني انه يجوز العقل ان يوجب الشارع العمل بمقتضى الخبر

بان يقول اذا اخبركم عدل بشيء فاعملوا به ولا يلزم من ذلك محال ولا قبح في عالم العقل وهو المراد
من جواز التعبد به عقلا وجواز الكذب غير مانع من ذلك لما سنذكره وكيف كان ففي ذلك خلاف
المعظم نعم وابن قبة والجبائي وجمع من المتكلمين بينهم على العدم ومختار المعظم عند الاقل المقتصر هو
الاقوى والاقوم لنا وجوه الاول ما مر من انه لا يلزم محال ولا قبح فاذا ثبت الجواز عقلا يثبت شرعا
للتلازم واما ما خيله الخصوم ففيه مضافا الى انه ينافيه التلازم جوابه مما سياتي من منع مقدم
الثاني الاصل الاصيل المعتقد بالشريعة السمحة السهلة فان التكليف حكم اصليا كان او فرعيا
مسبوقة بالبراءة الاصلية فيقتصر في تخصيصها على القدر المتفق عليه وهو الاعتقاد وعقد
القلب علم وانه لم يمنع من النقيض واحتمال النقيض الجامع للظن احتمال مرجوح وامر موهوم
ولم نجد دليلا عقلا او شرعا او عرفا على موجب دفعه تخصيص هذا الاصل بالقريب تارة والبعيد
من باب العلم اخرى وبالظنون المخصوصة ثالثة على حسب ما مر من الاقوال من مفاسد الخيال كما ستقف
عليه الثالث الاجماع الظاهر من كثير من العبائر كعبارة المفيد المصرح في بدية المعتضد بالشهرة
العظيمة التي هي ايضا حجة مستقلة بل القطع من كلام المعظم في مقام الجمع بين اجماع العلامة على العمل
بالخبر واجماع المرتضى على منع العمل به انه مدار الامامية عند المرتضى وابن قبة على العمل بالخبر القطعي
فراجع ولاحظ وهو القطع فاحكاه المعتمد عن العلامة في النهاية وعن المحقق عن الشيخ من دعوى
الاجماع على العمل به وليس في تلك الدعاوي التقييد بالانسداد باب العلم مع ما فيه من الاجمال
والابهام اذ ارباب التقييد ان ارادوا ان زمان الانسداد هو زمان الغيبة فاللازم
من ذلك ثبوت الانفتاح قبله وهو لم يظهر البطلان لحصول القطع بان جزئيات الاحكام لم
تكن عليه لكل واحد واحد من المكلفين الكائنين في المدينة في عهد النبي سيما النسوان
والعبيد والجواري مع ما سمعت من افادة الخطاب الشفاهي للعلم فكيف بمن كان في عهده
في البلاد النائية وكيف بمن كان بعد عهده الى الغيبة مع شدة التقية والتدليس من
الغش والوضع كما مر الى ذلك الاشارة غير مرة وان ارادوا به غيره لا تحرمه الظن الا من
بدليل وبعبارة اخرى الا الظنون المخصوصة فان ارباب هذا القول لا يقدرون
على اثبات معنى صحيح له فان فيه زيادة المنع من الاول كما مر مجملا وياتي مفصلا وثانيا المنع من

فان ارباب

فان ارباب هذا القول لا يقدرون على اثبات معنى صحيح لحجية الظن كما ستقف عليه ومما حققنا
ظهر لك ما يسمع من بعض اهل العصر ان اصالة جواز العمل بالظن انما هو مذهب العامة مما لا ينبغي ان
يصغى اليه وحاصله على طريق البرهان المنطقي ان القول بالاصالة المذكورة مذهب العامة وكلما كان
كذلك لا يجوز كونه مذهبا للخاصة وفيه منع الصغرى تارة كما ظهر مما مر والكبرى اخرى وهو ظاهر ولا
نتوهم مما ذكرنا اتباع العامة في التمسك بالاصل المذكور سواء بل بيننا وبينهم تسوية من جهة وتفرقة
من اخرى اما التسوية فظاهرة واما التفرقة فلانهم يتعلقون بالاصل المذكور من غير تخصيص اصلا
ولذا نقل لهم اصحاب الرأي واهل الاجتهاد بالمعنى العام حيث يعملون بكل امارة ظنية وانه لم
يكن من الادلة الشرعية عند الامامية كالقياس والاستحسان والرأي واما نحن فنقول
بالاصل المذكور مع التخصيص بما مر من الامور وما ورد من بعض الاخبار على ذم الاجتهاد مع
معارضته بما هو اقوى منه مورده الاجتهاد بالمعنى الاول كما نبه عليه جماعة من المحققين
كالمرتضى والشيخ والنوفلي في مواضع من الذريعة والعدة والغاية والحاصل هم يقولون
بالايجاب الكلي والمرتضى جانب غيره ونحن نقول بالسلب الجزئي وهذه الادلة لا تدل على ان الاصل
حرمة العمل بالظن ولا على معنى خصوصية الظن ما ذكيف فان هذا من باب التخصيص بالجملة
والرابع ان الاخذ بالظن لو كان منحصرا في الاقسام الاحتمال الموهوم لما وقع من الشارع فقد
وقع كالاخذ بقول المفتي والشاهد واشتراء اللحوم في اسواق المسلمين مع عدم العلم
بالتذكية ووجوب التيمم مع خوف الضرر باستعمال الماء ووجوب الافطار مع ظن الضرر بالامساك
والقبلة بظن الطهارة وكل ذلك بالاجماع والنص وبالجملة فان تجويز الشارع الاخذ بالظن
مع امكان العلم بل بالشهادات حد الاحصاء كما هو ظاهر للمتتبع والخامس ان من نظر الى معجز
النبي ص مثلا فظن صدقه وتحصيل العلم يطول فهو اما مكلف بالفرع اولا والاول
الثاني لا يلتزم به القائل بعدم كفاية الظن وان التزم فهو مما مر وثانيا في الجزم القائل
بعدم كفاية الظن فان التزم الاول والسادس ان كثيرا من العقليات يكتفى فيه بالظن فما
المانع في الاكتفاء به في الشرعيات وسيعاد لك الكلام فانتظر فاذا عرفت هذا فاعلم
ان ما تمسك به الخصوم وجوه اقواها ثلثة فمنها ان التعبد بالظن والاعتماد عليه

وبهذا ينقطع القائل باصالة الحرمة بان باب
الامام مفتوح او الاعتقاد ... اما ... او
العلم فانما ... يستفاد من
عقلي او نقلي ... الاول مع ان ... عدم
حجية الادلة ... التخصيص
بل الامر بالعكس ... فاسد لان
دائما وان كان ... نفي ظن ...
بالاثبات ... فلا يجوز ...
كما لا يجوز اثباته به فتم ٤٢

مفض الى التهلكة وما كان كذلك لا يجوز المصير اليه اما المقدمة الاولى فلان الحرام قبيحا ذاتيا
والواجب حسنا ذاتيا فاذا جوز العمل فيهما بالظن فلا امن من الوقوع في المفسدة والتهلكة كما
احتمال النقيض للخلاف فعرض نفوس ذي العمل به الى تحريم الحلال وتحليل الحرام واما المقدمة
الثانية فغنية عن البيان وفيه اولا انه مبني على كون الحسن والقبح ذاتيين كما هو مذهب
المستدل وهو الجبائي والمبني عليه فاسد والمبنى اولى به بل هما عقليان يختلفان
بالوجوه والاعتبارات وقد الفت رسالة في رد هذا المذهب ونعم ما قال ذاتيا ولا يتبدل
ولا ينفى بالاضافة الى الاحوال لاستحالة انفكاك كل عن الذاتي لعدم جواز استدلال
العوام بالاخبار اتفاقا وما هو ذاتي له بالمعنيين المذكورين من اللطف وتبديل
وتغيير كالكذب واكل الميتة فانهما قبيحان وقد يجبان فكيف يبقى انهما حسنان و
اما الجواب عن هذا بانه من باب ارتكاب اقل القبيحين يعني ان الكذب في خلاص نفس
محرمة عن الهلاك القتل واكل الميتة في حفظ الرمق ليس لهما حسن بل هما باقيان على
قبحهما فعند الاصحاب ذهبا على الفرض المذكور واجبان فلا محالة لهما حسن مع انهما قبيحان
فبناء على الذاتية يلزم اما تخلف الذاتي عن الذات او اجتماع النقيضين في محل واحد ولا يرد
هذا على المختار من كونهما اعتباريين مختلفان بالوجوه لاختلاف الجهة فان الكذب المذكور
حسن باعتبار تضمنه خلاص النفس عن القتل وقبيح باعتبار كونه كذبا وثانيا النقض بالوقوع
كما مر وثالثا انه مع مناقضته لكل ما ذكرنا من الوجوه قاصر فان اتباع الاوهام فلا يجوز
المصير اليه دليل الصغرى الايات الناهية وفيه اولا النقض بالوقوع كما مر وثانيا
ان تلك الايات ظنية ايضا فيلزم من صحة هذا الدليل نقيض مطلوب الخصوم وفساده
معلوم ومنها ان وجدان العمل به في الفروع يجاز في الاصول والتالي بحكم وفيه اولا النقض
بالوقوع كما مر وثانيا المنع من الملازمة اذ المعتبر عند الاكثر هو القطع في الاصول دون
الفروع وثالثا المنع من بطلان التالي على المختار قوله وهل هو واقع اه اي التعبد به
الذي جوزه العقل واقع بمعنى انه دل دليل على وجوب العمل به ام لا خلاف بين القائلين
بالجواز العقلي فمنهم من قال بالاول ومنهم من قال بالثاني كالفاضل المتمم لكن من قال بالاول

اختلفوا

اختلفوا في ان للعقل طريقا اليه ام لا بعد اتفاقهم على دلالة السمع عليه فذهب الطوسي واكثر المعتزلة
والاشاعرة الى ان العقل لا يدل عليه وذهب القفال وابو الحسين البصري وابن شريح الى انه يدل عليه
وهو الاقوى كما ستقف عليه مضافا الى ما وقفت عليه قوله الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
اه قال الله سبحانه في سورة البراءة وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة الاية ووجه الاستدلال
بالاية ستقف عليه في شرح كلام المصنف دلت هذه الاية اه لكن الاستدلال على المطلوب بوجوه
معيوب لامور الاول ان الظاهر من الانذار هو الانذار في الفتوى لا الانذار الخبري كما هو المدعى اذ النفر
الواجب معلل في الاية بالتفقه ومن المعلوم ان الفتوى ما يحتاج الى التفقه لا الرواية اذ لا
في قبول رواية الراوي التفقه اجماعا ولو بالمعنى اللغوي والثاني انه لو كان المراد من التفقه
الرواية لكان المناسب تعليل النفر الواجب بتعلم ليسمعوا او يخبروا بدل قوله ليتفقهوا والثالث
لو كان المراد من الانذار الرواية لم يصح تعليل النفر الواجب به لان لعدم وجوب الرواية على
الكل فحصل التنافي بين العلة والمعلول منافرة والرابع بعد التسليم وجوبها انه يلزم منه محذور آخر
وهو ان المراد من القوم المرجع اليهم هو البقية من الفرقة القاعدين المختلف لغاتهم بعضهم
زنجي وبعضهم عجمي وبعضهم هندي وهكذا فلا يعرفون لغة الراوي فكيف يجب قبول روايته
مع عدم معرفتهم لغته بل هذا تكليف بما لا يطاق تعالى الله عنه بل هذا المحذور ثابت في الراوي ايضا
بالنظر الى انه فانه ان اكثرهم لا يعرفون لغة المروي عنه المعصوم كما هو ظاهر فيلزم من
ايجاب النفر عليهم تكليف ما لا يطاق تعالى الله عنه فان قلت في دفع الاول ان الراوي
يروي الرواية لقومه بالمعنى بلغتهم وفي دفع الثاني ان المروي عنه ربما ترجمها بلسانهم
بلغتهم قلنا ان ذلك خلاف الواقع اما الاول فلاستلزامه كون اغلب الروايات منقولة
بالمعنى كما لا يخفى واما الثاني فلاستلزامه وهو خلاف الواقع بل يستلزم عدم وقوع الخلاف
في جواز نقل الحديث بالمعنى كما لا يخفى واما الثاني فلاستلزامه وقوع روايات كثيرة بغير
لغة المروي عنه ولم نرها فيها ايضا خلاف الواقع وبالجملة فان ما ذكرناه يدل على ان
المراد بالانذار هو الانذار الفتوائي لا الخبري والخامس انا لو اغمضنا عن ذلك كله وقلنا
بالاطلاق نظرا الى ظاهر الاطلاق فلا بد ان يراد منه الاول دون الثاني لانه لو كان

المراد منه ذلك اى الانذار بعنوان الاخبار و وجوب العمل لزوم التخصيص فى العام الذى
هو لفظ قومهم باقل افراده وهو المجتهد لعدم جواز استدلال العوام بالاخبار اتفاقا
وهذا كقولك اكلت كل رمان فى البستان اذا علم ان الماكول منه واحد او اثنان وهو فى
الاستهجان بمكان لا يحتاج الى البيان وهذا وان كان جايزا عند الاقل الا انه مرجوح عند
الكل فكلام الله سبحانه منزه عنه مع الامكان كما هنا فان الانذار بطريق الفتوى فلا يلزم التخصيص
فى العام المذكور اصلا فيما اذا لم يكن فى القوم مجتهد كما هو الغالب الا انه قد يقال الاية فى المجتهد
وهو كون المخبر مجتهدا ان قلت انه فى الصدر الاول لم يكن اجتهاد بل كان مدار العمل على الرواية قلنا
فيه اولا انه غلط فاحش غاية الامر انه تدوين ضوابط الاجتهاد حادث والا فاصله كان حتى
فى عهد النبى ص كما دل عليه الاخبار و بان تحقيقه فى محله وثانيا ان العمل بمضمون الاية لم يختص
على الصدر الاول بل هو يعمل به الى الابد فتم ان قلت ان المراد من الانذار هو الانذار من باب
الاخبار وتخصيص العام المذكور بالمعنى من باب تخصيص افراد الموضوع وبيانه لا من باب التخصيص
الحكمى حتى يلزم الاستهجان فدلالة الاية ح على المدعى ظاهرة قلنا فيه اولا انه مدفوع بما مر ح
مرجع من ان الانذار ظ فى الانذار على طريق الفتوى كما ذكرنا سابقا وثانيا ان التخصيص الموضوعى
بالنسبة الى التخصيص الحكمى نادر لا يصار اليه الا بدليل فافهم و ان قلت ان فى التخصيص الموضوعى
ارتكاب خلاف ظ واحد بخلاف التخصيص الحكمى فان فيه ارتكاب خلاف ظاهرين احدهما
ما مر من التصرف والتخصيص فى الموضوع والاخر فى الحكم فان التخصيص فى الحكم يقتضى التخصيص فى الموضوع
ولا عكس ولا ريب انه قلة ارتكاب خلاف الظ فى الكلام اولى قلنا نعم الا ان هذه الاولوية
لا تقاوم لمعارضة ندرة المعتضدة بما مر من الوجوه مضافا الى عدم التفات العلماء الى ذلك
مع جريانه فى كل التخصيصات ان قلت على ما اخترت ايضا يلزم التخصيص فى العام المذكور اذ لا يجوز
للفقراء العمل بفتوى غيره فلا بد ان يخص لفظ العام المذكور بغير المجتهد وهو مناف لاطلاق الاية
فى وجوب انذار القوم مجتهدين كانوا ام لا واما حمل الانذار على الانذار الحاصل من الرواية
فلا يلزم منه ذلك لان الخبر كما يروى للمجتهد للاستدلال به على الاحكام كذا يروى لغيره للانتفاع
والاعتبار والانتفاع قلنا اولا ان قبول الرواية لغير المجتهد لاجل ما ذكر ليس بواجب عليه

غاية الامر

غاية الامر انه مندوب بالنسبة اليه فيلزم استعمال اللفظ بالاطلاق الواحد فى المعنى الحقيقى والمجازى
وهو مرغوب عنه وثانيا انه بعد تسليم ان الانذار ظ فيما ذكر كما هو ظ لا وجه للسؤال لان الظهور
المزبور قرينة التخصيص ولو سلمنا عدمه لا يمكن ان يقال انه كما يلزم من حمل الانذار على الانذار الحاصل من الرواية
تخصيصه بالمجتهد لانعقاد الاجماع على انه لا يجوز للعوام الاستدلال بالروايات على الاحكام فتعارض
فى المقام التخصيصان فلا بد من الترجيح ولا ريب انه مع الاول لان الخارج عنه وهو المجتهد
اقل من الباقى وكلما قل التخصيص كان اولى وابعد كما هو ظ هذا بخلاف الثانى فانه بالعكس
هذا مضافا الى ما ذكرنا من عدم لزوم التخصيص اصلا فى بعض الصور اذا حملنا الانذار على
الفتوى وهو مرجح اخر كما لا يخفى فالحاصل ان الانذار بالنسبة الى المعنيين اى الفتوى
والروايتى اما من باب الاشتراك باللفظ او بالمعنى او الحقيقة والمجاز او معنى انه مجاز فيهما
وعلى جميع التقادير لا يجوز ارادتهما معا ولا ارادة المعنى الروايتى بل المراد هو المعنى
الفتواى كما ظهر وجه ذلك مما مر ينبغى على ثلث مقدمات الاولى انه تعالى اوجب الحذر
والثانية انه يجب الطايفة جزاء والثالثة ان المراد بالتفقه ما يعم الرواية وقد اشار المصنف
الى تلك المقدمات فى ضمن الاستدلال اما الاولى فسيأتى بيانها واما المقدمة الثانية
على طبق عبارة الكتاب فان الاية دلت على وجوب الحذر على كل القوم عند انذار كل
الطوايف لهم حيث اسند الانذار الى ضمير الجميع العايد على الطوايف المدلول عليها بقرينة
المقام التزاما وعلق الانذار اى اوقعه على اسم الجمع وهو القوم نفى كلها اى الطوايف
والقوم اريد المجموع ومن البين تحقق هذا المعنى اما بانذار كل واحد من الطوايف واحدا
من القوم مع اعتبار التوزيع بين الطوايف والقوم فانه يقتضى انذار بعض من الطوايف
قل او كثر لكل بعض من القوم مثل باع القوم دوابهم فانه تعلق الجمع على مثله يقتضى
التوزيع فى احادهما فيقول المصنف قل او كثر لعله من باب التماشى وكيف كان فلو كان
بلوغ التواتر اى تواتر المنذرين شرطا فى وجوب الحذر على القوم المنذرين ولم
يكن التوزيع كافيا فيه لعدم ولم ينذر الا الطوايف كلهم كل واحد من قومهم لم يكون فعل
نفهجيا بان التواتر شرط والتوزيع غير معتبر و بعبارة اخرى انه فى صورة التوزيع

يكون المنذر النافر بعضها من الطوائف النافرة فلو اوكثر فللكثير مصداقان احدهما لم يبلغ مبلغ
التواتر وثانيهما للبعض فللبعض من الطوائف في صورة التوزيع مصاديق ثلثة اثنان منها
عين المدعى واحدهما غير المدعى فيكون الدليل اعم من المدعى ولا باس به سيما في الادلة
الشرعية سيما مع ملاحظة ندرة الفرد الغير المدعى فلا يجوز ان يكون المراد من الاية هو المصداق
الغير المدعى لا غير لوجوه الاول انه مرجعه الى التعبير عن الخاص بلفظ عام او مطلق وهو مجاز
بلا قرينة والثاني انه مستلزم لخروج الاكثر وبقاء الاقل وهذا وان جاز عند الاقل الا انه
مرجوح فيصان عنه كلام الله سبحانه مع الامكان كما هنا والثالث ان المصير اليه متعذر
او متعسر للظهور بعد تعذر او تعسر ارجاع الطوائف النافرين او اكثرهم البالغ مبلغ التواتر
لكل واحد من القوم القاعدين والرابع لفظ الرجوع في الاية فان معناه هو العود الى
الموضع بعد الكون فيه ومن المعلوم ان طائفة كل فرقة لم يكن في غير تلك الفرقة فلا وجه
لرجوعها الى كل واحد واحد من كل الفرقة وما ذكرنا من الوجه هو مراد المصنف بقوله ولو كان
بلغ التواتر الى اخره ويمكن بيان هذه المقدمة بطريق اخصر كما هو الاشهر وهو انه يقال ان
الاية دلت على وجوب الحذر على قوم كل طائفة عند انذارها لهم والطائفة عدد لا يفيد خبرهم
العلم لكونها بعضا من الفرقة وهي تصدق على ثلثة فيكون المراد بها واحدا او اثنين [illegible]
نفرها منها وعلى هذا يكون الضمير في الافعال الثلثة المذكورة عائدا على الطائفة
باعتبار احتمال الكثرة لا على الطوائف كما في الطريق الاول ولعل الحامل لعدول المحشي عن
هذا الطريق امران احدهما القطع والاخر بعنفه فلان الاول هو عود ضمير الجمع الى الطائفة
المراد بها واحد او اثنان والثاني هو ان اعتبار التوزيع بين الطوائف والقوم يقتضي
انذار واحد من الطائفة لواحد من القوم كما في قولنا ركب القوم دوابهم فيكون نصا
في المطلق وهو وجوب العمل بخبر الواحد بخلاف انذار الطائفة للقوم كما في الطريق الثاني
فانه ليس نصا في المطلق لاحتمال ان يكون عدد الطائفة عدد التواتر وعدد القوم
اكثر ليصح جمعهما منه والنظر فيهما ظ اما في الاول فلما قلنا من ان الطائفة تحتمل الكثرة
وان لم تبلغ مرتبة التواتر واما في الثاني فهو ان اعتبار التوزيع فلانه لا يقتضي الا انذار

طائفة

طائفة واحدة لواحد من القوم لا لواحد من الطائفة لواحد من القوم اذ التوزيع انما هو
بين مفردات الجمعين ومعلوم ان مفرد الطوائف هو الطائفة لا واحد من الطائفة ثم لا يخفى عليك
ان في الاية ضمائر سبعة اربعة منها عائدة على الطوائف ثلثة من الاربعة في الافعال الثلثة اعني
ليتفقهوا ولينذروا ورجعوا ورابعها ضمير قومهم والثلثة الباقية هي ضمير اليهم ويحذرون
عائدة على القوم المعبر بهم القاعدون من كل فرقة وهذا التفسير ما اختاره المصنف وفاق الاكثر
الاصوليين ولها تفسير اخر يحكى عن الاكثر في تفسير النيشابوري وهو ان النبي ص كان اذا
بعث سرية من المؤمنين في الجهاد الى الكفار كانوا ينفرون اليهم جميعا ويبقى وحده فنزلت
الاية والمعنى على هذا كما عن ابن عباس لا ينفر المؤمنون جميعا الى الجهاد بل ينفر بعضهم الى السرية
ويبقى بعضهم في حضرته ص ليتفقهوا وينذروا النافرين اذا رجعوا اليه فضمير ليتفقهوا ولينذروا وقومهم
واليهم للطائفة الباقية وضمير رجعوا والحذر ولعل للنافرين فينعكس المعنى ويشهد لهذا
التفسير صدر الاية وما كان المؤمنون لينفروا كافة وعلى هذا التفسير لا تدل الاية على المطلوب
الا على احتمال كون الباقين القاعدين في حضرته ص بالغين مبلغ التواتر ويضعفه امران
احدهما انه خلاف الظاهر وثانيهما انه خلاف الاصل لانه تخصيص للعام او تقييد للمطلق بلا
مخصص او مقيد فتم قوله فان قيل انما يتم لو وجب الحذر الى اخره هذا بيان للمقدمة الاولى من
تلك المقدمات الثلث قوله وهو مطلق الطلب الى اخره يعني ان اقرب المجازات هو مطلق الطلب
وجب حمله هنا على الايجاب لان القول باستحباب العمل بخبر الواحد والندب لا الايجاب فقط
كما هو المدعى والجواب عنه بوجوه اربعة الاول ان مطلق الطلب يجب حمله هنا على الايجاب
اذ القول باستحباب العمل بخبر الواحد دون الوجوب مما لم يقل به احد لان الخلاف فيه على
قولين الوجوب والمنع فالقول بالاستحباب احداث خارق للاجماع المركب فيكون باطلا
فثبت المطلوب والثاني ان كلمة لعل معناه الحقيقي وهو الترجي لما استحال على الله وجب حملها
عليه لاستلزامه النقص على الله تعالى عنه لما تبين من ان الترجي هيئة نفسانية يمتزج بها الخوف
عن اختيارها لا الصدق ولا الكذب ودعائه من قبيل النقض الحالي مع العجز فيجب حملها على اقرب
المجازات ولما كان الطلب لازما للترجي لكون الترجي طالبا للطلب وطلبه ثم

امره وامره للوجوب فيثبت المطلوب ودينه اولا فما ننتبه عليه بوبه من ان الترجي الممتنع في حقه
تع انما هو فيما يرجع الى اصالته لا الى افعال العباد الاختيارية وثانيا ما سيأتي من الاشكال
في تعيين معنى الحقيقي للترجي ومعناه المجازي وثالثا ان الطلب انما يكون امرا اذا كان
مانعا من النقيض وكون الترجي لا محالة مثل هذا الطلب محل المنع والثالث ان الطلب اذا
تعلق بمثل الحذر والخشية والارتداع والاقلاع كان للوجوب لا يقول احد لعل يحذر زيد
خوفا لعل زيد كان يخشى في الله ثم فضلا في الابتلاء لعل زيد كان يخشى بالرهبة واليه
اشار المص بقوله قلت قد تبين فيما سبق انه لا معنى لجواز الحذر الخ بطلان ما قد سبق في بحث كون
الامر للوجوب لقوله تع فليحذر الذين الخ انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه لان انه بتقدير
المقتضى له وجب والا لم يحسن لما عرفت من انه انما يحسن عند قيام المقتضى قطعا او ظنا
او عند عدمه باحد الوجهين وان قام مجرد الاحتمال يكون الحذر منها وعبثا لا يقع
منه تع دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجود المقتضى وحينئذ يوجد يجب فالطلب منه تع
لا يقع الا على وجه الايجاب الخ اما عن الحذر في صورة انتفاء المقتضى مطلقا ولو احتمالا
فظاهر واما في صورة احتمال قيام المقتضى المساوي لعدمه فلانه يلزم الترجيح من غير مرجح لفرض
تساوي وجوده وعدمه فلا يرجح احدهما على الاخر واما ما قيل من ان الشخص قد
عن الوضوء بالماء المسخن بالشمس مخافة البرص مع وجود المقتضى له وهو حصول الرجحان اما
قطعيا او ظنيا او احتماليا فعلى الاولين يلزم وجوب الحذر عنه وهو خلاف الاجماع
وعلى الثالث يلزم العبث ويمكن الجواب عنه باختيار الثاني الا انه لما عارضه القطعي
وهو الاجماع صرف عن الوجوب الى الاستحباب كسائر الاوامر الظاهرة في الوجوب المصروفة
اليه لوجود الحجة الاقوى وثانيا بالمنع من تحذير الش عنه فان المستند له مع ضعفه
معارض بمثله المعتضد بالاصل والعمومات وكيف كان فيما ذكرناه ابانه ظهر
ان طلب الحذر الوجه دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجود المقتضى وحينئذ يوجد يجب
فالطلب منه لا يقع الا على وجه الايجاب هكذا استدل الجمهور بالآية على وجوب الحذر ويمكن
الاستدلال بها على نحو اخر وهو ان الحث والتهديد المستفادين من كلمة لولا يدلان على وجوب

النفر بما

لم النفر بما يجعل لعل للتعليل بمعنى كي كما سيأتي اليه الاشارة اذ لا معنى لوجوب الانذار مع
عدم وجوب الحذر مستقرين الى ان يسقط ان الجملة لعلهم يحذرون وقعت موقع التعليل للانذار
الواجب فلها حكم من الاحكام الخمسة الشرعية ولكن لا شيء منها يصلح للعلية الا الوجوب كما هو ظ
ومن تحقيق في بحث الامر في ان طلب الحذر بل المتبادر من وجوب الانذار وجوب قبول المستمعين
كما ادعاه بعض مشايخنا المعاصرين والرابع ما اشار اليه المص بقوله في موضع النظر الخ
بعضا ان الايجاب هو اقرب المجازات في كلمة الترجي والتوقع لا مطلق الطلب كما ادعاه الخصم
وذلك لان المتوقع في شيء والمترجي به مريد لوقوع ذلك الشيء فيناسب ارادة الايجاب
لانه يدل على ثبوت الوقوع وتحققه وفيه ان المفهوم من كلمة التوقع انما هو ارادة الوقوع
وهو اعم من الايجاب والندب بل الندب اقرب لان المتحقق من الطلب المدلول عليه بكلمة
التوقع بعد تعذر حملها على معناها الحقيقي والحق ان يقال ان دعوى اقربية احد فردي
الغير المشترك مطلقا اعم من ان يكون متواطيا او مشككا كلام سخيف نعم لها وجه بالنسبة
الى المشكك ولو اريد بالاقربية هنا الاشهرية فلتم في المتواطي ايضا ان سلمت الاشهرية
هنا فتدبر ثم لا يخفى عليك انه لو جعل لهم لعلهم حالا عن فاعل ينذر اي لينذروا قومهم
راجين ان يحذروا في سلك الحاذرين او تعليلا للانذار اي كي يحذرون فلا يمنع للسؤال
الذي ذكره المص بقوله فان قيل من اين علم الخ ولا حاجة الى الجواب الذي ذكره وما له
اثباتا اقرب المجازات الذي هو الايجاب دون مطلق الطلب لان الترجي ح متعلق
بالمنذرين لا بالله تع عنه غاية الامر ان الله تع حاك عن كون المنذرين بصفة
الرجاء ولا يلزم من ذلك كونه محلا للرجاء المصدري بمعنى الفاعل كيف ولا رطب ولا
يابس الا في كتاب مبين ولعل هذا مراد العلامة فيما حكيناه عنه انفا لكلامه وجه
اخر ادق وهو ان افعال العباد اختيارية كما قرر في محله فالرجاء منه تع في افعالهم
الاختيارية ليس بممتنع لعدم لزوم العجز عليه تع كيف وجميع التكاليف من هذا
فان الله تع طلب من المكلفين المكلف لايجاد الواجب وترك المحرم حتما وراجح
منه ذلك ولا يلزم من وجوبها الايجاد والترك الوجوب والا لزم الالجاء

والاضطرار فى التكليف وهو باطل وتوضيح ذلك بما افاد الاصحاب فى جواب الاشعرى
القايل بشرعية الحسن والقبح بانه لولاه لزم سلب الاختيار عن الله المختار لان اصل الحكم
كالوجوب والتحريم مثلا اذا رجح فى العقل على الاخر كان الحكم بالمرجوح باطل ولازمه قبيحا
فلا يجوز صدوره عنه تعالى ويتعين عليه الحكم بالراجح فلا يكون مختارا تعالى شانه
عنه وحاصل الجواب ان امتناع الحكم منه تعالى بالمرجوح لصارف وهو لزوم القبح العقلى
عليه تعالى لا ينفى قدرته عليه والامتناع انما هو من المقدور وكذا الحال فيما نحن فيه فانه
اذا ثبت الاختيار للعباد فى الافعال فلا يلزم تعالى منها الا الرجاء وهذا لا ينفى قدرته
على الجاء اهم عليها الا ان هذه القدرة لا تقع لصارف وهو لزوم القبح العقلى تعالى
هذا مع ما فى تعيين المعنى الحقيقى للترجى المستعمل نسبته الى الله تعالى وتعيين معنى اقرب
مجازاته الجايز نسبته اليه تعالى من الاشكال الغالب ما ذكروه من ان مطلق الطلب اقرب مجازاته
هو ظاهر معنى الترجى حقيقة مع اعتبار عجزه عرفا قابل حالفته والمجاز غالبية فى كلام القايل
ولا فى كلام المص ولا فى كلام غيره تعيين وبيان لذلك تامل قوله ذكره الجوهرى اه قال
فى غرر الانذار الابلاغ ولا يكون الا مع التخويف قال فى ق انذره بالامر اعلمه وحذره وخوفه
هذا مسلم الا انه لا طايل تحته بل هو اعادة للمدعى فالصواب فى الجواب ان يقول بعد ايراد السؤال
بقوله فان قيل وجوب الحذر اه نعم لكن لا ريب ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم فاذا
ثبتت الاية بالدلالة اه بعد تسليم الخصم ولا حاجة الى غير هذا ما ذكره المص واما عدم الحاجة
الى قوله الانذار هو الابلاغ فقد عرفته واما عدم الحاجة الى قوله وما يرجع اليهما اه فستعرفه
واما عدم الحاجة الى قوله فهما لا ينفكان اه فلانه من مسلمات الخصم اذ لا يتم حجية الدليل
عن المدعى الا بهذا باصرح البرهان ما ذكره الصالح المحشى فى مقام التوجيه منه ان مقصود
المص دفع الحصر فى قول المعترض الانذار هو التخويف وتعميمه بحيث يشمل الايجاب والتحريم
لتمكن الفعل بانه امر السواق فيه قوله وما يرجع من الاعتبار اليهما اه كالاحكام
الوضعية مثل الحكم بان الطهارة شرط فى الصلوة مثلا والنجاسة مانعة منها والدلوك سبب
لها والبيع سبب للانتقال فانه يرجع الى ان الصلوة يجب اقترانها بالطهارة ويحرم مقارنتها

بالنجاسة وانها تجب عند الدلوك وانه يجب على البايع تسليم المبيع الى المشترى ويحرم عليه
حبسه وكذا المشترى بالنسبة الى الثمن ولا ريب ان الوجوب والتحريم لا ينفكان عن التخويف بل
كل منهما لازم عقلى للتخويف لان الواجب ما يستحق العقاب تاركه والحرام ما يستوجب العقاب فاعله
فاذا دلت الاية على حجية خبر الواحد فى الوجوب والتحريم فالحجية فيما سواهما من الاقسام الثلثة
سهل اذ القول بالفصل والفرق بينهما وبين ما عداهما من الاقسام الثلثة سهل اذ القول
بالفصل والفرق بينهما وبين ما عداهما من الاقسام الثلثة بانه يقبل خبر الواحد فيهما دون ما
يقبل فيها معلوم الانتفاء هذا مع انه يمكن ان يدعى دلالة الاية على قبول خبر الواحد
فيما سواهما من الاقسام يلحق بلحن الخطاب بيان ذلك انه اذا ثبت الوجوب والتحريم
بخبر الواحد ثبت به الندب والاباحة والكراهة بطريق اولى لجواز المسامحة فى دليلها
دون الاولين ولموافقتها الاصل دونهما فانهما فى كمال المباينة للاصل هذا مختصر موافق
للعبارة ويمكن دفع السؤال بطور اخصر وهو التمسك بعدم القول بالفصل والقياس
الاولوى بل يندفع السؤال بالاول فلا حاجة الى ما ذكره المص فى نفسه من الكلام
المطول مع ما فيه من الخلل وكيف كان ويمكن ايضا اعتبار الانذار والتخويف فى الاحكام
الوضعية من غير حاجة الى ارجاعها الى الوجوب والتحريم بنوع من الاعتبار كما صنع المصنف
وبيانه ان الوجوب والتحريم معناهما الطلب الحتمى فعلا او تركا والاحكام الوضعية ايضا
كذلك ولعل بما ذكرنا يندفع ما ذكره السيد الخليفة من التامل فى التمسك بالقياس
الاولوى لقبول الخبر فى غير الوجوب والحرمة من الاحكام فقال وفيه تامل اذ ربما يقال
ان الاحتياط ودفع الضرر ربما يقتضى القبول فيهما بخلاف الباقى فما ذكره كان علته لم
انتهى هذا ايضا فان المراد ما ذكره الصالح المحشى من ان الوجوب والتحريم مع كونهما
من اعظم الاحكام اذا قبلا بالاحاد من حيث هى احاد فقبول غيرهما منها بها بطريق اولى
التقييد بالحيثية لئلا يرد ان قبولها بها لاجل الاحتياط ودفع الضرر وليسا بمتحققين
فى غيرهما من الاباحة والندب والكراهة فاين الاولوية وحصر الدفع بعد اعتبار الحيثية المذكورة
ظ هذا مع ان دفع الضرر دليل مستقل عقلى على وجوب قبول الخبر فى تحريره فى مقام تحرير الدليل

قوله

كلام مع السيد الخليفة

الرابع فتم وبالجملة فلا وجه لتامل السيد السلطان في هذا الميدان نعم يمكن ان يورد على المصنف ١٧٧
بامرين اخرين احدهما انه لا يقول ره بالعمل بالقياس اصلا كما مر اليه الاشارة وقد عمل به هنا
واما على القول بعدم جواز التسامح في غير الوجوب والتحريم من الاحكام الثلثة كما هو مختار
صاحب المدارك في مواضع منه وسيأتي تحقيقه فيمكن دفع احجية الدليل بتنقيح المناط هنا مضافا
الى انه كثير من الاخبار المثبتة للكراهة والندب يشتمل على التخويف كخبر ترك الحنك وخبر
ترك قضاء النوافل فتم وثانيهما ان المصنف ره قبل هذا انكر امكان الاطلاع على الاجماع و
واستحاله بعد [illegible] ادركناه فقد ادعاه هنا وهذا شيء عجيب ومن المصنف البارع
الالمعي غريب سبحان الذي لا يعزب عنه شيء والغائب عنده شهيد والبعيد لديه قريب
فقد تلخص مما حررنا في المقام انه ما يرد على المصنف بحثان بل ابحاث احدها لفظي والبواقي
قوله معنوية فان قيل ذكر التفقه اه على المتكلم بحث على هذا اشارة الى اثبات المقدمة الثانية
من المقدمات المتقدم اليها الاشارة حاصل جواب المصنف ان كون المراد من الانذار في الاية
هو الفتوى موقوف على ثبوت كون لفظ التفقه في زمن الرسول ص حقيقة في المعنى المصطلح
لم عندنا والموقوف عليه امر غير ثابت لاصالة عدم النقل اذ هو لغة مطلق الفهم والنقل
والانقلاب ينفيه الاصلان والموقوف على امر غير ثابت غير ثابت وفيه اولا انك بعد
التامل فيما ذكرنا في عنوان البحث تعلم طريق بل يظهر منه انه لا يصح حمل الاية الا على المعنى
المعروف كما هو ظ من كلماتها الشريفة اذ المقصود من التفقه التعلم على وجه التبصر والترجيح
وهو الاجتهاد اذ لم يكن في الاجتهاد يومئذ كثير مؤنة ومزيد كلفة بل كل من صحب صاحب
الشريعة من اهل الفطانة والنباهة وخالطه حتى عرف مسالكه وعلم طرايقه بحيث صار قادرا
على رد الجزئيات الفرعية الى الضوابط الكلية والقواعد الممهدة كان مجتهدا ومع يكون
المراد من الانذار الافتاء لا الرواية والا لكان المناسب ان يقول الله تعالى بدل قوله ليتفقهوا
او ليتدرجوا وليجمعوا وليحفظوا كما مر اليه الاشارة وثانيا ان كون الانذار عبارة عن الافتاء
كما هو الظ لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية للفقيه بل يتوقف على ثبوت اصل المعنى الجديد
وان لم يكن حقيقة ولا ريب في ثبوته في عهد الرسول ص كما يدل عليه الاخبار منها النبوي

المجتهد

المجتهد صنفان لحديث ومنها النبوي المتضمن لحكاية بعثه قاضيا الى اليمن الى غير ذلك
من الاخبار ثم ان المراد من الفقيه من يعرف ويفهم مسائل الدين من كلام سيد المرسلين واماثله
الطاهرين صلوة الله عليهم اجمعين سواء كان تلك المعرفة بواسطة كما في زماننا هذا ام
بغير واسطة كما في زمان اللقاء والحضور ويجب على غيره تقليده اجماعا حتى من القدماء
المانعين من العمل باخبار الاحاد ولا ريب ان تقليد الثاني اولى واقوى كما لا يخفى فمفاد
الاية الكريمة وجوب الحذر عن المتفقه من المتفقه بالمعنى الذي ذكرنا ولا ربط له بمفاده
لهاج بالمدعى واما لفظ الفقيه فهل صار حقيقة شرعية ام باق على حقيقته اللغوية فلا
ربط له بمفاد الاية ان قلت انك بعد ما سلمت عدم كونه حقيقة في المعنى المصطلح في العهد
الاول فكيف يحمل عليه فيه بلا قرينة قلنا ان القرينة عليه هنا عقلية وهي تعذر الحمل على
المعنى اللغوي كما بيناه في عنوان البحث وثالثا ان من لاحظ ما ذكرنا من الدلايل على
الحقيقة الشرعية عرف ان بعضها دال على ثبوتها في موضع البحث ويؤيد ذلك ما نقلنا
عن ق في تعريف الفقه وبعد في الاستدلال بالاية اشكال والله المتعال عالم بما قال
قوله وجه الدلالة ان الله سبحانه علق وجوب التثبت اه وبعد الكلام في معنى
الاية الشريفة في مبحث شرائط العمل بخبر الواحد وكيف كان فقد يقع الكلام في الاية في عدة
من المقام الاول في القراءة والثاني في سبب النزول والثالث في وجه الدلالة اما الاول
فقد قرء الكسائي وحمزة فتثبتوا بالثاء المثلثة والباء الموحدة من التثبت ونبهوا في
الجمع الى الباقون فتبينوا بالتاء المثناة من التبين حاصل المعنى ان جاءكم خارج عن طاعة الله
بنبأ وخبر فاطلبوا الثبات او البيان على ما مر من اختلاف القراءة واما الثاني فقد
روي ان النبي ص بعث وليد بن عقبة ابن ابي معيط مصدقا الى بني المصطلق وكان
بينه وبينهم احنة فلما سمعوا به استقبلوه فحسبهم مقاتليه فرجع وقال للنبي ص قد
ارتدوا ومنعوا الزكوة فهم بقتالهم فنزلت الاية ويؤيد هذه الرواية ما رواه
في الاحتجاج عن الحسن بن علي في حديث قال وما انت يا وليد ابن عقبة فوالله ما الومك
ان تبغض عليا وقد جلدك في الخمر ثمانين جلدة وقتل اباك صبرا بيده يوم بدر ام كيف

الكلام فيما [illegible] بالاذن [illegible] النبا
على حجية خبر الواحد [illegible] الاحكام

تنبيه فقد سماه الله تعم مؤمنا فى عشر ايات من القرآن وسماه فاسقا وهو قوله تعم ان
جاءكم فاسق الاية والقصة نزلت فى عايشة حين رمت مارية القبطية بجريح القبطي بما
امر النبي صلعم بقتل الجريح فاظهر الله تعم كذبها وبوهن هذه الرواية التعبير واحد وهو جريح
القبطي بقتله وهو وان جاز على المختار لكنه مرجوح اذ لم يكن له معارض فكيف اذا
كان وكلام السبحان عن نصاب مع الامكان كما هنا واما الثالث فقد قرر الاستدلال
بالاية الشريفة بوجهين الاول ما ذكره المصنف وفاقا لجملة من الكتب كالنهاية ويب وكد
وبدقه وغاية دى وح وشرحه للعبرى والمحصول والثانى ما ذكره فى بة ويب وغاه
دى والمحصول وح والمنية وح بدة الفاضل الصالح من انه تعم امر بالتثبت عند اخبار
الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتى وهو كونه خبر واحد وعرضى وهو كونه خبر فاسق
وعبارة اخرى ان المقتضى لوجوب التثبت اما ذات الخبر او ما هو ذاتى للخبر من الوحدة
او ما هو عرضى له من الفسق والاول بط للامرين احدهما الاتفاق المدعى فى بدة
وثانيهما لزوم الحال المنطوق والمفهوم وكذا الثانى احدهما استلزامه للثانى وثانيهما
عدم مناسبة لعدم سبق للخبر من دونه تثبت والا لوجب الاسناد اليه اذ التعليل
بالذاتى الصالح للعلية اولى من التعليل بالعرضى فيمتنع التعليل به لاستحالة كون الاخر
علة للسابق فاذا بطل الاولان تعين الثالث فلا يجب التثبت فى خبر العدل لانتفاء علته
فاذا لم يجب فاما ان يجب القبول وهو المط او الرد فيكون حاله اسوء من حال الفاسق
وهو ق وكيف كان ففى دلالة هذه الاية على حجية الخبر ايضا نظر من وجوه الاول ان هذه
الاية التى تدل بظاهرها على القبول معارضة لكثير بها بغيرها من الايات التى تدل
بظاهرها بل بصريحها على عدمه وبنفع الاتى ذكرها فى احتجاج النافين وكانت النسبة بينهما
عموما وخصوصا من وجه لان الاولى بالمفهوم على تقدير التسليم تفيد حجية خبر العدل مط
سواء افاد العلم ام لا والثانية تفيد حرمة العمل بالظن مط سواء كان مستفادا من الخبر ام
من غيره فاذا كان بينهما عموم وخصوص من وجه امكن صرف كل منهما الى الاخر كما هو ظ وايضا ان
ما دل على حرمة العمل بالظن من الايات كما يدل انما هو حال التمكن من العلم ولا يشمل حال عدم

التمكن

التمكن منه فهو خاص من جهة اختصاصه بحال التمكن من العلم وعام لاجل شموله للظن مط حصل من خبر
العدل او من غيره واية النبأ خاصة من جهة اختصاصها بخبر العدل وعامة لاجل شمولها لصورتى التمكن
من العلم وعدمه فاذا ثبت بما ذكرنا ان التعارض بين هذه الاية وتلك الايات تعارض عموم من وجه
امكن تخصيص كل منهما بالاخر كما مر وحيث لا ترجيح وجب التوقف حذرا من الوقوع فى الترجيح من دون
مرجح فان قيل وجه دلالة الاية الثانى ان دلالة هذه بالمفهوم وتلك بالمنطوق ولا يعارض المفهوم
المنطوق وان كان تعارض عموم وخصوص مط فان قلت ان حاصل هذا الوجه عدم جواز تخصيص
العام المنطوقى بالخاص المفهومى وهو خلاف التحقيق كما مر قلنا نعم لكن عدم جواز التخصيص هنا
ليس من حيث انه عام بل لعدم الجواز باعتبار تعاضد العام المنطوقى بالكثرة وغيرها فلا منافاة
بين الجواز وعدمه لاختلاف الحيثية فتم ومن هنا يعلم ان الوجه لقول جمع من الفضلاء منهم المصنف و
صاحب الذريعة حيث قالوا فى جواب النافى المتمسك بالايات الدالة على حرمة العمل بالظن ان العام
يخص فتم الثالث ان هذه الاية لو دلت على حجية خبر العدل لزم سقوط العمل بخبره وما يستلزم حجيته
عدمه بط بيان الملازمة ان جماعة من العدول كالسيدين وابن ادريس اخبروا مدعين للاجماع على
عدم جواز العمل باخبار الاحاد فى الاحكام ولا ريب ان اخبار هؤلاء الاعلام اخبار عن الامام
وداخل فيما يصدق عليه لفظ الخبر ولذا استدل على حجية الاجماع المنقول بالاية وصرح المصنف
وغيره بان كلما دل على حجية الاجماع المنقول ولا يمكن العمل باخبار هؤلاء وان كانت معارضة
باخبار جمع بوجوب العمل بخبر العدل مدعين الاجماع على ذلك ايضا كما سياتى الا ان يقال بخروج
الاول عن عموم الاية ترجيحا للثانى عليه بوجهين الاول عدم جواز العمل بالاجماع الاول عند
جميع العلماء اما عدمه عند من منع حجية خبر الواحد والاجماع المنقول فظ اذ اجماعهم بالنسبة
الينا منقول فيكون كالخبر كما مر وهم لا يقولون بحجية الخبر واما عند من قال بحجيتهما فلاستلزام
جواز العمل به سقوط العمل بكثير من الاخبار والاجماعات المنقولة وهم لا يقولون به قطعا فلو صح
هذا الاجماع وضعف هذه الاخبار من الفريق الاول عند الفريق الثانى وجب الحكم بخروجه من عموم
الاية بخروج الاكثر وبقاء الاول والثانى انه لو بقى الاول تحت عموم الاية وخرج الثانى عنه لزم
التخصيص فى الاية بخروج الاكثر وبقاء الاقل ولا كذلك العكس اذ ما خبر بحجية الخبر اكثر ممن اخبر بعدمها

الكلام فيما يتبع اجماع العلماء على وجوب العمل بخبر العدل
اجماع السيد على عدم حجية العمل
فى الاحكام

179

كما هو اللفظ المصرح به في كلام بعض الاجلة وكلما كان التخصيص اقل كان اقرب من الاصل واولى
بالمعقول وهو ما يقوى ان هذا معارض بلزوم زيادة الاخراج عن عموم ما دل على حرمة العمل
بخبر العلم من الايات وهي غير لازمة وهي غير لازمة في صورة العكس فتسا وي الامران ومقتضى
ذلك التوقف ثم دفع اولا بانه لا يقرنا لانا لا نقول بحجية الخبر لاجل الادلة السمعية بل لما على ذلك
دلايل عقلية كما مر المجلة منها الاشارة في عنوان المقام وسياق الكلام على الوجه التام في ذيل
ما ذكره المص في الدليل الرابع بعون الله العلام وثانيا بان المرجح للعكس هو الشهرة العظيمة
وكثرة الاجماعات المنقولة نعم هذا لكن الان ما ذكرنا لا ينفع المص لا مرين احدهما ما مر منه من
انه الاجماعات بعد زمان الشيخ ليست بالاجماع حقيقة وثانيهما ما سيأتي منه من انه في اخر
المبحث بصدد دعوى السيد وبكذب دعوى العلامة الرابع ان مفهوم الاية معارض بمفهوم التعليل
في قوله ان تصيبوا قوما بجهالة كما صرح ابن جمع كالعدة وان رجع جمع البيان وغيرها
وحاصله ان ما ذكره في الغير من ان ظ الاية يمنع من العمل بخبر العدل ايضا لانه تعالى علل المنع
من قبول خبر الفاسق بعلة هي قائمة في خبر العدل وهو ان تصيبوا قوما بجهالة ولا علم بحقيقة الحال
في خبره وما اشار اليه العقل القاضي في علة المنع وجب التوقف في خبره كالفاسق واما الجواب
عن هذه المعارضة تارة بما عن القاضي من ان المراد بالجهالة في الاية معنى السفاهة بدليل قوله ثم
تصبحوا على ما فعلتم نادمين ولو كان المراد منها الغلط في العقد لما جاز قبول الشهادة والفتوى
ففيه ما لا يخفى واخرى بان الشرط في الاية اخص من مفهوم التعليل فيها فيخص العام بالخاص ففيه مضافا
الى ما مر من انه ليس كل خاص يخص به العام انا نمنع كون التعارض هنا تعارض عموم وخصوص مطلقا
بل من وجه لشمول مفهوم الشرط باطلاقه خبر المعصوم وخبر الشهود وعدم شمول التعليل لهما فالتعارض
تعارض عموم من وجه فيقتضي ذلك التوقف وحاصل هذا تارة منع الصغرى واخرى منع الكبرى
وثالثة ان الجهل وان اجتمع مع الظن الا ان اطلاقه ينصرف الى الفرد الغالب وهو ما حصل مع الشك
الا ترى انه لو قيل فلان جاهل بموت فلان او مجيء فلان مثلا يتبادر منه من انه لا يعتقد موته
ومجيئه ولو ظنا ويؤيده شيوع اطلاق لفظ العلم على الظن فالتعليل المذكور لا يشمل خبر العدل المفيد
للظن منه وهذا الجواب استحسنه بعض اجلاء اهل العصر وفيه نظر اما اولا فلانه يتم على القول بان العمل

بالامارات

بالامارات الشرعية من حيث الوصف لا من حيث السبب وثانيا انه لو تم لاقتضى عدم وجوب التثبت
في خبر الفاسق اذا افاد الظن وهو خلاف صريح المنطوق وتخصيصه بخبر فاسق لا يفيد الظن حتى
صار المعنى ان جاءكم فاسق بنباء غير مفيد للظن فتثبتوا الحاصل ان تصيبوا قوما ما لا فاسد من
وجوه منها انه تخصيص بلا مخصص ومنها انه خلاف الوفاق على ما علم ثم الخامس ما ذكره في
المنتهى من ان انتفاء وجوب التثبت في خبر العدل عملا بمفهوم الشرط لا يستلزم وجوب رده
او وجوب قبوله بل هو يجامع جواز القبول وجواز التثبت ثم ان ذلك معارض بخبر المجهول
فانه خبر مقبول عند الاكثر مع اقتضاء ما ذكر عموم الدليل قبوله انتهى وهو في الحقيقة ايراد ان
وكيف كان فهو مجاب بما ذكره جمع من الاعيان كالصالح والسيد السلطان من انه اذا لم يجب
التثبت وجاز القبول في خبر العدل وجب العمل والقبول لعدم القايل بالفصل بين وجوب
القبول ووجوب الرد واما النقض بخبر المجهول ففيه الصالح بان المراد من الفاسق اعم من كونه
معلوم الفسق او مظنونه والمجهول من الثاني اما لان الفسق هو الاصل والعدالة طارية او لانه
اغلب واكثر فيلحق المشكوك بالاغلب الاكثر فيحصل به الظن فيقع وفيه اولا انه يستلزم
استعمال لفظ الفاسق في المعنى الحقيقي وهو المعلوم الفسق والمجازي وهو مظنونه بالاطلاق
واحد وهو غير جائز وارادة عموم المجاز مجاز خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بقرينة وليست
هنا متحققة وثانيا ان دعوى غلبة الفسق في زمان صدور الاية مع الاختلاف في معنى
العدالة مشكلة وثالثا ان ادخال المجهول في منطوق الاية كما زعم الصالح الرادينا فيه عموم التعليل
بل هو كالمبين الاشارة ولو قيل بدخوله في عموم المفهوم وخص بالتعليل غاية الامر انه من باب
العام المخصوص لكان حسنا الا انه فرع اثبات كون المفهوم اعم مطلقا والتعليل مطلقا والتعليل
اخص وقد عرفت فيه الحال في سالف المقال وتمام القال في خبر مجهول الحال يأتي في مقام شرايط
العمل بالخبر بعون الله المتعال وهناك يعرف انه داخل في المنطوق او المفهوم السادس
ان التبين معناه العلم والقطع بحكم التبادر وقال انه تعم بعد ما تبين له الهدى وقد
تبين الرشد ونحو تأمله في امرك حتى يتبين لك وكنت في ريب في الحساب ثم تبين له
الهدى لي وهنا معلوم بالوجدان والرجوع الى عرف اهل اللسان كما نبه عليه جمع من الاعيان

كلام مع الصالح المحقق

الكلام مع الفاضل المذكور في الاحكام

نعم هذا يشكل التمسك بالاية لاثبات المطلوب وهو وجوب قبول خبر العدل بلا تثبت
اذ مفادها المنطوق في وجوب التبين العلمي في خبر الفاسق وانتفاء هذا التبين في خبر العدل
بحسب المفهوم لا يوجب انتفاء التبين في اخباره اصلا ولو كان ظنيا اذ لا يلزم من انتفاء الخاص
انتفاء العام ولا يلزم من ذلك كون العدل اسوء حالا من الفاسق ولا مساويا له كما هو ظاهر
ولعل هذا هو السر في عدم قبول الخبر الضعيف المعتضد بالشهرة كما ذهب اليه جمع كصاحب ك
لعدم حصول التبين بمعناه الحقيقي منها وهو شرط في قبول خبر العدل نظرا لمنطوق الاية فان
قلت لا نم ان التبين حقيقة فيما ذكر حتى يلزم ما ذكر قلت فيه مضافا الى ما مر انه لا ريب في
كون التبين العلمي مرادا من الاية لكونها واردة في الموضوع وهو الارتداد ولا بد فيه من العلم
ويلزم في اصل المحذور بعينها ما استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي او استعمال اللفظ
المشترك في اكثر من معنى واحد باطلاق واحد وكلاهما مرغوب عنهما عند جمع منهم المصنف وما
يقال من ان المورد مخصص والمراد من التبين التبين الظني لانه ما يكتفى به في غير الموضوع فبعيد
عن التحقيق اولا لان كفاية الظن في غيره اول الكلام وثانيا ان ارادة المورد خارج عن مدلول
العام فلا يجوز تخصيص النبأ بغير الموضوع الذي هو المورد وان قلت ان التبين في الاية
محمول على عموم المجاز اعني مطلق الظهور والانكشاف فيكون الغرض من الاية دفع ما يتوهم
من ان خبر الفاسق لا يجب فيه التبين فدفع هل امية بقوله فتبينوا او بعبارة اخرى ان
الاية مسوقة لرفع السلب الكلي المتوهم قلت فيه اولا ما مر من انه مجاز على خلاف الاصل
لا يصار اليه الا لقرينة وليست في المقام متحققة وثانيا انه ينافيه التعليل المذكور في ذيل
الاية كما مر اليه الاشارة وثالثا انه يستلزم منطوقا ومفهوما معنى الفساد في الاية لانه يستلزم
خلاف مدعى المستدل من الايجاب والسلب الكليين بحسبها الا ان الاية تصير مجملة من
طرف الايجاب لان رفع السلب الكلي انما هو بالايجاب الجزئي فيكون معنى الاية ان نبأ
ما من الفاسق يجب فيه تبين ما المطلق من العموم لا ان كل نبأ من الفاسق يجب فيه مطلق
التبين كما هو المدعى ويتغير المفهوم فيكون المعنى ان نبأ ما من العدل لا يجب فيه تبين
ما لا ان كل نبأ منه لا يجب فيه مطلق التبين كما هو المدعى وذلك لان شرط رجوع المطلق

الى العموم

الى العموم وحمله على جميع الافراد انما يكون واقعا في معرض بيان الغرض والا فلا يكون راجعا
الى العموم كما نحن فيه فان قلت انك قد عرفت في هذا الكتاب غير مرة ان اللفظ اذا استعمل في معنيين
بينهما قدر مشترك فمقتضى الاصل كونه حقيقة في القدر المشترك وهو مطلق الظهور والانكشاف قلت
نعم لكنك حققت ثمة وغاب عنك الاشباه ومنها ان رعاية الاصل المذكور مما لا يعتنى بها عند فحول
انا لم يثبت كون اللفظ حقيقة في احد المعنيين بخصوصه واما معه كما في موضع البحث فلا
ان المتبادر من التبين هو التبين العلمي كما حققنا ذلك فيما مضى ومنها ان الحمل بالوضع للقدر
المشترك لا يجدي المستدل لتبادر احد فرديه وهو التبين العلمي المقتضي لاختصاص الحكم المعلق
عليه ومنها ملاحظة التعليل في ذيل الاية المناسب للتبين العلمي كما عرفت السابع ان الخطاب في الاية
خاص بالمشافهين كما هو محقق ولم يعلم منهم فلعلهم ممن لا يجوز لهم العمل بخبر الواحد العدل كاهل
العصمة بل هو الظاهر نظرا الى ما مر من سبب النزول وفي مفهوم الاية الدال على حجية خبر العدل المفيد
للظن معارض بالقاطع من عدم جواز العمل لاهل العصمة بالظن فتنتفي ولو سلم كون المخاطبين
من اهل العصمة فمشاركة غيرهم لهم في الحكم انما هي بالضرورة او الاجماع وليس فتم الثامن ما عن
الامدي والعضدي من انه لو سلم حجية مفهوم الشرط فغايته انه دليل ظني لا يجوز اثبات مثل هذا الاصل
العظيم به وسيأتي اليه الاشارة في شرح قول المصنف يجب التمسك به التاسع ان الاطلاق في الاية
ينصرف الى الشائع وهو النبأ في غير الاحكام الشرعية اذ الغالب ان الفاسق يخبر عنه فلا يبقى في
الاية دلالة على حجية خبر العدل في الاحكام الشرعية العاشر انه بعد تسليم حجية مفهوم الشرط وكون الاية
من بابه وانه يفيد العموم نقول ان التمسك بمفهوم الشرط في الاية وجعله مبنى الاستدلال بها كما
صنع المصنف وفاقا للجماعة غير وجيه لان مفاد المنطوق هو وجوب التثبت في خبر الفاسق وعند
حجية مفاد المفهوم نفي وجوب التبين في خبره عند عدم مجيئه لا نفي وجوبه مطلقا بحيث يشمل خبر العدل
الا ترى ان من قال اكرم زيدا ان جاءك كان المفهوم منه عدم وجوب الاكرام عند عدم المجيء
لا عدم وجوبه مطلقا فالاية من هذا القبيل جدا نعم لو بني الاستدلال بالاية بمفهوم الوصف
كما هو طريق اخرين ومر اليه الاشارة في عنوان البحث كان وجيها الا ان حجية مفهوم الوصف خلاف
التحقيق كما مر فالاستدلال بالاية ساقط ولهذا اجاب عنه في الذريعة والعدة بمنع البيان ونحوه

فرارا من لزوم الاشتراك
والمجاز فلكون التبين في الاعم
حقيقة في القدر المشترك
ح

وغيره وشرح العضدي والاحكام وغيرها بان هذا الاستدلال مبني على دليل الخطاب وهو ليس
بدليل الحادي عشر بعد تسليم ذلك فنقول انه حجة مفهوم الشرط بل وغيره من المفاهيم مشروطة
بشرايط منها ان لا يكون واردا مورد الغالب والسؤال والمورد الخاص كما في الاية ففي النهاية
ومجمع البيان والكشاف وحكاه في الاول عن ابن عباس ان سبب نزول الاية ان الرسول
بعث الوليد بن عقبة ابن ابي معيط الى بني المصطلق لياخذ منهم صدقاتهم فلما قرب منهم ركبوا
مستقبلين عليه فحسبهم مقاتلية لما كان بينه وبينهم في الجاهلية من الاضغان فرجع
الى الرسول واخبره بانهم ارتدوا فنزلت الاية كما مر اليه الاشارة فقد عرفت ان المسئلة الثاني
عشر ان الظاهر المصرح به في كلام بعض الاجلة ان معظم العلماء على عدم دلالة الاية على حجية
خبر العدل ومن الامور المستبعدة اتفاقهم على الخطاء وبعبارة اخرى ان المشهور عدم الدلالة عليها
وهو مفيد للظن الكافي في نحو المقام كما مر في ذلك تمام الكلام في اوايل الكتاب الثالث
عشر ان قضية اطلاق منطوق الاية وجوب التثبت في خبر العادل الذي كان فاسقا بناء
على ان صدق المشتق لا يشترط فيه بقاء المبدء فمنطوقها يدل على بطلان حجية خبر الواحد
فيقع التعارض بين المنطوق والمفهوم فيقدم المنطوق اللهم الا ان يقال ان المتبادر من
اطلاق الفاسق في الاية من كان فاسقا عند الاخبار فينصرف اليه الاطلاق كما في كل لفظ وضع
للقدر المشترك المتبادر منه بعض افراده الرابع عشر ما عن الباغنوي وغاية البادي من انه
لا يلزم من عدم الرد القبول لان بين الرد والقبول واسطة وهو التوقف وقال الاول
ولا يلزم على هذا كون خبر العدل اسوء حالا من خبر الفاسق اذ من الظاهر ان من امر بالتفتيش
في خبره يكون اسوء حالا ممن لم يامر بذلك في خبره وفيه تامل الخامس عشر انه لو اعتبر المفهوم
في الاية ودل على حجية خبر العدل مطلقا لوجب قبول ما اذا كان والاعلام ارتداد قوم والتالي باطل
اجماعا كما هو ظاهر كلام الشيخ وما يقال من ان هذا خرج بدليل فيبقى غيره مندرجا تحت عموم المفهوم
فمقدوح لان هذا اظهر افراد المفهوم فاذا حكم بخروجه منه لزم الحكم بعدم اعتباره بالمرة
الخيرة كما نبه عليه بعض الافاضل واما كونه اظهر الافراد فبملاحظة ما مر من سبب نزول الاية
وبعد للبحث فيها مجال والله المتعالي العالم بما قال وعلى اي حال فانت بعد التامل في جميع ما ذكرنا

من المقال تعرف ان هذا الاستدلال في غاية الاشكال بل من المحال فلا بد من التماس دليل اخر
لاثبات المطلوب وهو ما ستقف عليه **قوله** فينتفي عند انتفائه اه يعني فينتفي وجوب التثبت عند
انتفاء مجيء الفاسق بالخبر واما ما اورده الفاضل الباغنوي على قوله ان لم يجب التثبت عند مجيء
غير الفاسق من ان مفهوم الشرط هو عدم مجيء الفاسق لا مجيء غير الفاسق مندفع بان المطلق
هو مجيء غير الفاسق اما العدل داخل في هذا المفهوم بعموم المجاز على ما اذا لم يجيء خبر اصلا
على ما اذا جاء خبر عدل ولا ضير في ذلك بل المورد وهو الباغنوي فقد اعترف ببطلان هذا الا
يراد فانه قال بعد الايراد المذكور وفيه ان من قال بالمفهوم قال به بحيث لا يحتاج الى ارتكاب التعسف
في الكلام وعلى هذا الايراد يبطل الشرط العرفي في حصره وقد صرح بذلك الصالح المحشي وقال ينتفي
وجوب التبين عند انتفاء مجيء الفاسق على القول بالمفهوم سواء لم يكن هناك خبر او كان وكان بعدل
انتهى واشار الى هذا ايضا السيد الخليفة والاسنوي **قوله** يجب التمسك بها الى اخره وهذا الدفع
ما عن العضدي والامدي من ان الاية يبعد تقييدها مما فيه ولا تنهض دلالتها على المراد بما هي ظنية فلا
حجة على الخصم اذ الظنون والظهور غير حجة في الاصول سيما مثل هذا الاصل العظيم والقانون
القويم فلا بد فيه من القطع واليقين وحاصل الدفع ان هذه الدلالة وان كانت ظنية الا انها
من جملة الظواهر التي يجب التمسك بها ونقل عن الفاضل الامدي في الجواب عن هذا الاعتراض
بان حاصله انه قام الاجماع دليل قطعي على العمل بالظواهر فلا تنافي بين ذلك وكونها في نفسها دليلين قطعيين
الا انها سند ويحتمل بعد فيه ان الاجماع لو تم انما هو في الفروع دون الاصول والا
لم يبق فرق بينهما اذ ما من دليل خاص ظني على فرع من الفروع الا وهو مندرج تحت عام قطعي
وكيف لا وقد عرفت سابقا انه لا يجوز العمل في شيء من الاحكام بدليل ظني حتى يندرج تحت
دليل قطعي لاستحالة ابتنائها الظني وما يقال من ان ظاهرهم عموم الاجماع في حجية الظواهر القطعية
الطريق كالكتاب والروايات المتواترة من غير فرق بين الفروع والاصول فكما يثبت بتلك
الظواهر الاحكام الجزئية كذلك يثبت بها الاصول الكلية والنزاع انما هو في اثبات الاصول بغير
تلك الظواهر كالظاهر الظني والاجماع المحكي ونحو ذلك وربما استجاد ذلك بعض مدفوع
بان اثبات المدارك والاصول ان توقف على العلم القطعي كما هو المدعى لا يكون استنباطها ايضا

الكلام في اثبات الاصول بالظن في الاحكام

الاجماع على الاكتفاء فيه بتلك الظواهر مجديا كما هو ظاهر ووجه ذلك امران احدهما ان المانع
هو المستظهر للمستدل وثانيهما ان هذا الاجماع اما ثابت بالآحاد او بالتواتر والاول دور
والثاني ممنوع كما سياتي فيه الكلام على وجه التمام وبالجملة فيعطي القول بامتناع الاخذ بالظن الا
ما قام عليه القاطع لم يجز التمسك في اثبات الاصول والمدارك بالظواهر وان رجعت الى القطع
ومايق من ان طريق القوم في مسائل الاصول ككون الامر للوجوب والنهي للحرمة ونحو ذلك
مستمر على الاستدلال فيها بالظنون وان لم تكن حاصلة من الظواهر القطعية كاستمرار طريقهم في
الفروع بل اشد لانهم لا يعتمدون فيها على اي ظن كان فجلادتهم في مسائل الاصول المذكورة
فان مدارهم فيها على الترجيح بادنى نحو اتفق ففيه بعد تسليمه انه فرق بين المقامين فما ذكرت
من قبيل المسائل المتعلقة بموضوعات الاحكام التي هي من قبيل المقدمات العربية فيكتفى فيها بالظنون
اجماعا كما مر بخلاف ما نحن فيه اي الادلة الاربعة ونحوها فانها من الامور الشرعية التوقيفية فلا
يكتفى فيها بها وسياتي تمام الكلام في هذا الاصل في تحرير الدليل الرابع ان شاء الله واستدل
فيه مرتدى وغيرهما ايضا بظاهر اية ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد
ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وجه الدلالة انه سبحانه
اوعد على كتمان الهدى وكلام المعصوم من الهدى وكل هدى يجب على سامعه القبول وحاصله
اظهاره اما المقدمة الاولى فمبرهنة في الكتب الكلامية واما الثانية فلظاهر الشريفة فاذا وجب
الاظهار وجب القبول والا انتفى فائدة الاظهار وان لا يجب قد وجب والجواب مضافا الى
معلومية من بعض ما ذكرنا في الكتاب بوجوه الاول قيام الاحتمال بان المراد من يقوم الحجية
بقولهم الا ما دون ذلك الثاني ان المراد بما انزلنا هو القران كما هو ظاهر السياق وهو متواتر
ولا ننا في الاحاد وعن الجمع دعوى اجماع المفسرين على ان المراد من الاية اهل الكتاب بحيث
كتموا وصف النبي والبشارة به وعن ابن عباس ومجاهد وقتادة ان المراد ممن يكتم اليهود
والنصارى بحيث كتموا امر محمد صلى الله عليه وآله وهم يجدونه مكتوبا في التورية والانجيل الثالث ان وجوب
القبول لا يستلزمه وجوب الاظهار كما في الشهادة فان الشاهد يجب عليه الاداء ولا يجب على
من اقيمت عنده قبولها الا مع التعدد ولجواز ان يكون فائدة وجوب الاظهار حصول التواتر المفيد للعلم

الرابع

الرابع ان وجوب الاظهار لو استلزم وجوب القبول فهذا لزم وجوب قبول خبر غير العدل مثل
الفاسق والمجهول لعموم الاية له ايضا والتخصيص لوجوب خروج الاكثر وبقاء الاقل وهو اما
غير جائز او جائز مرجوح وكلام الله سبحانه منزه عن ذلك مع الامكان لا كما هنا الخامس انه
معارض بالتعليل المذكور في اية النبأ المعتضد بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم السادس
انه لو تم لزم منه تمام نقصان الحديث خلف بن حماد عن الكاظم ع الوارد في الحيض حيث امر
ثم بعد بيان الحكم بكتمانه فتم السابع ان الظاهر المتبادر من الكتمان مسبوقيته بالسؤال
والطلب الا ترى انه يقال فلان يكتم الحق ويكتم الشهادة بعد الطلب فاطلاق الكتمان
ينصرف الى المتبادر فيسقط الاستدلال بالاية على المدعى فتم ومثل الاية المذكورة قوله تع ان
الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا اولئك ما ياكلون في بطونهم
الا النار واستدل فيه ايضا بالخبر بان النبي ص كان يبعث رسله الى القبائل لتعليم
الاحكام الشرعية مع ان المرسلين ما كانوا بالغين عدد التواتر فلو لم يجب قبول خبر الواحد
لما كان يبعث وفيه اولا ان بعث الرسل مسلم لكن ان ذلك كما يحتمل ان يكون للرواية كذا يحتمل
ان يكون للافتاء فاذا قام الاحتمال اضطرب الاستدلال وثانيا ان الظاهر منه المعنى الثاني
بدليل ان العوام والجهال في القبائل المرسل اليهم في ابتداء الاسلام اكثر واحتياجهم الى الفتوى
دون الرواية ظاهر بل هو في غاية الظهور فتبصر قوله وهو لم ينقل من احد منهم انكار في ذلك اه
في هذا الكلام دعوى الاجماع السكوتي من القدماء على العمل باخبار الآحاد وفيه منع حجية
الاجماع السكوتي سيما من القدماء على العمل باخبار الآحاد وفيه منع حجية الاجماع السكوتي سيما
في مثل المقام ولو سلمنا ان ذلك اه قلنا انه اجماع حقيقي منقول اما محقق بالنسبة الى المتقدم
كما هو ظاهر كلامه او غير محقق حيث ذكره في مقابلة الاجماع المنقول عن العلامة والشيخ او منقول بالنسبة
اليه فعلى الاول يرد عليه ما حققه سابقا من امتناع الاطلاع على الاجماع في نحو زماننا وان ادعى
لذلك كاذبا ومجوز بلا قرينة بل يحمل على احد الامرين الكذب او التجوز بلا قرينة وبالجملة في
صحيح ما ذكره هنا فساد ما حققه سابقا وبالعكس وعلى الثاني يرد عليه ايضا ان النقل
الموصل الينا اما تواتر او احاد وعلى الثاني يرد عليه امور الاول انه لا يفيد العلم كما هو مطلوب

الكلام في دعوى الاجماع
على حجية الخبر في الاحكام

للخصم والثانى انه دورى لان اثبات الاجماع يتوقف على قبولها وحجيتها وقبولها وحجيتها يتوقف على اثباته او لان اثبات المطلوب وهو كون الخبر واجب القبول متوقف على صحة هذا الدليل وصحته متوقف على اثباته فهذا دور فتم والثالث انه معارض بنقل السيد الاجماع على خلافه كما سبق واما الاول فيرد عليه ايضا امور تلخيص الاول انه لو كان واقعا لما خفى على جمع من القدماء كالسيدين والنظام وابن قبة وجماعة من المعتزلة مع ضخامة الطائهم باحوال الاخبار قال السيد فى جملة من كلامه فى هذا المقام انهم يعتمدونه ويحلفون على انهم لا يعلمون ذلك بل ولا يظنون فان كذبتموهم فعلتم ما لا يحسن وكلكم عند انتهى والثانى ان ادعاء تواتره لا ينهض حجة على الخصم كما لا يخفى والثالث انا لو سلمنا تواتر ذلك فلكن يرد عليه بما ذكر بقوله واما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال فمن الجائز ان يكون طلبا لتكثير القرائن وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر انتهى حاصله ان ما شاع بين اصحاب الائمة عم وبين تابعيهم من شدة الاهتمام باخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء بشانها نقلا وتصحيحا والبحث عن حال رواتها ذما ومدحا وتعديلا وجرحا سلمنا كونه سلكا اجماعيا واصلا الينا بالتواتر لكن نقول يحتمل ان المدعى لو علم انه لاداعى والاعتناء المزبور وجار للتواتر وجرحها عليه ومع قيام هذا الاحتمال يضطرب الاستدلال لانتفاء العلم بانه لاداعى لذلك الا العمل والرابع نعجب فضلا لعين عن ذلك نقول ان حالنا ليس مثل حال اصحاب الائمة عم فانهم شاهدتهم وعرفوا عدالتهم وكلامهم عم واشاراتهم وعرفوا احوال الرواة فى العدالة وعدمها بلا واسطة بخلاف نحن واما تثبت التفرقة بينهم وبيننا بما ذكر فلا نسلم لزوم الاجماع عنده على قبولها الاجماع عندنا على قبوله وسيجىء الكلام فى تحقيق هذا المرام بعون الله العلام وعرضنا فى المقام حصر الدليل على حجية الخبر فى الدليل الرابع على ما تحرر لعدم سلامتها التقرير الحجية الملحوظ على الوجه الكلى الا ان تمام الدليل على سعة كما هو مفاد الدليل الرابع كما ستقف عليه والحق حصول الاجماع المحقق فى زماننا هذا على وجوب العمل باخبار الاحاد فى الجملة وقد ادعاه جمع من مشايخنا المعاصرين وكذا الاخبار متواترة فى المعنى بالمعنى فى هذا المعنى كما ادعاه جماعة بالغ ابهام الاشارة فمنها ما رواه الكلينى باسناده

عن مفضل

الكلام فى الاخبار المتواترة بالمعنى وفى حجية اخبار الاحاد من الاحكام

عن مفضل ابن عمر قال قال لى ابو عبد الله عم اكتب وبث علمك فى اخوانك فان مت فاورث بنيك كتبك فانه يأتى على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه الا بكتبهم ومنها ما رواه عن ابى بصير قال قال احتفظوا بكتبكم فانكم سوف تحتاجون اليها ومنها ما رواه محمد بن الحسن ابى خالد قلت لابى جعفر الثانى جعلت فداك ان مشايخنا رووا عن ابى جعفر وابى عبد الله عم وكانت التقية شديدة فكتموا كتبهم فلم ترو عنهم فلما ماتوا صارت الكتب الينا فقال عم حدثوا بها فانها حق ومنها ما عن صاحب الزمان عم انه قال واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتى عليكم وانا حجة الله عليهم ومنها جملة امرة بتبليغ الشاهد الغائب ومنها جملة دالة على الاخذ بخبر الا عدل فالاعدل والاصدق فى علاج تعارض الاخبار ومنها جملة دالة على الاخذ بما خالف العوم وعلى الاخذ بالتخيير عند التكافؤ واحتمال اعتبار البلوغ حد التواتر مع ظهوره فى بعض ذلك خلاف الاصل والظاهر وخلاف ما جرت به العادة وجرت عليه عموم الفائدة والجملة فى تصحيح الاخبار يعلم كونها متواترة بالمعنى فى ذلك **قوله** قد تكرر ذلك مرة بعد اخرى الخ اى قد تكرر استدلال الصحابة وعملهم فى الوقايع المختلفة بخبر الواحد مرة بعد اخرى منها ما روى ان ابا بكر احتج يوم السقيفة على الانصار بقول النبى المختار الائمة من قريش ولم ينكر عليه احد فدل ذلك على انه اصل مقرر عندهم ومنها ما روى ان ابا بكر قضى بين اثنين بقضية فاخبره بلال ان النبى صلعم قضى بخلاف قضائه فنقض حكمه وهكذا منها ما روى ان عمر يرى ان المرأة لا ترث من دية زوجها فرجع عمر عن رايه ومنها ما روى انه قال فى المجوس لا ادرى ما اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف اشهد انى سمعت رسول الله يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ومنها رجوع اكثر الصحابة الى قول عائشة فى الغسل عند التقاء الختانين ومنها فى الربا الخبر ابن سعيد وباع معوية شيئا من اوانى الذهب والفضة باكثر من وزنه فقال له ابو الدرداء سمعت النبى صلعم نهى عنه فقال معوية لا ارى به باسا وقال ابو الدرداء لا اساكنك بارض ابدا وهذه الاخبار قطرة من بحار الاخبار المعمول بها عندهم من غير انكار بعضهم على بعض فكان اجماعا والاجماع حجة فثبت المطلوب وفيه ان اقصى ما يستفاد من هذا الكلام

من يعذرنى من معاوية اخبره عن رسول الله وهو يخبرنى عن رايه

هو ثبوت الاجماع السكوتي او الحقيقي وبه ما عرفتنا انفا هذا مع انه يمكن ان يقال ان حجية
اخبار الاحاد ناشية من اجتهاد ابي بكر وعمر وعدم انكار احد من الصحابة عليهما انما هو
لاجل الخوف والتقية كما سيصرح به المصنف حكاية عن السيد وبالجملة فانا لا ننكر دعوى
الاجماع على وجوب العمل باخبار الاحاد بل ادعاه جماعة كالشيخ رحمه في العدة وديباجة
الاستبصار وظاهر الفاضل في ديباجة التهذيب والعلامة والبهائي والبهبهاني وغيرهم لكن الجواب
عن ذلك معلوم مما حققنا **قوله** اذ الموجود من ادلتها آه هذا تعليل لانسداد باب العلم
بالاحكام التي لم تعلم بالضرورة كوجوب الصوم والصلوة والزكوة والحج او لم تعلم بالضرورة
من مذهب اهل البيت عم كحلية المتعتين وحرمة غسل الرجلين فان امثالهما مما لا نزاع
في تحقق العلم القطعي بها في الجملة وحاصل التعليل ان الموجود الان من ادلة الاحكام الشرعية
المعمول بها عندنا وعند الخصوم هي الاجماع والكتاب واصالة البراءة وكلها ظنية اما
الاجماع والكتاب فذكره المصنف مضافا الى مصير طائفة الى منع كون الكتاب حجة شرعية
لما ورد من ان الكتاب لا يعلم معناه الا بتفسير اهل البيت عم هذا وان كان فاسدا كما يظهر
مما قاله السيد الاستاد ان الكتاب محكم ومتشابه والمحكم منه حجة بنفسه وما تشابه
منه فالمرجع فيه الى اهله وهم قرناء التنزيل وعلماء التاويل والعلم اليقيني بجميع
القران محكمه ومتشابهه وظاهره وباطنه مختص بهم وبذلك كان تبيانا وجوب
لكل شيء وشفاء من كل جهل وعمى وعليه تنزل الروايات المتضمنة للاختصاص علمه
بهم ووجوب تفسيره اليهم واما الخبر المشتهر لا يجوز تفسير القران الا بالاثر الصحيح والنص
الصريح فالمراد به تفسير المشكل وبيان المفصل لا الى تفسير جميع الاحكام القران والا لزم
على المتشابه او احتياج المحكم منه وهو المبين بنفسه الى البيان وكلا الامرين معلوم البطلان وقد
وقد اطبق جماهير العلماء من جميع الفرق من عهد البعثة الى يومنا هذا على الرجوع الى
القران العزيز والتمسك بمحكماته في اصول الدين وفروعه وفي سائر العلوم المتشعبة
والفنون المتنوعة من غير نكير ولاه توقف على ورود تفسير بل اوجبوا عرض غيره عليه
كما ورد الامر به في الاخبار المتكاثرة وفي الحديث ان لكل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا

فما وافق

فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه الى غير ذلك من الاحاديث وبالجملة فانه يعين
هذه الطائفة الى المنع المذكور مع ظهور فساده من المسطور مما يوجب منع حصول العلم بالحكم الشرعي
من الكتاب وايضا مما يوجبه وقوع السقط في الكتاب كما دل عليه جملة من الاخبار وقال به جملة
من العلماء الاخيار فعلى هذا يحتمل كل اية يمكن استفادة الحكم منها وقوع سقط فيها ومعه لا يحصل
منه العلم بالحكم واما اصالة البراءة فلانه مرجعها الى ان الحكم الفلاني كثيرا ما لتتبع مثلا لم يثبت
لنا فيه من الشرع بيانا وكلما كان كذلك فالاصل يقتضي فيه الاباحة بحسب الظاهر عقلا ونقلا وانما
قلنا بحسب الظاهر لان قولنا في الصغرى لم يثبت مرجعه الى عدم وجدان البيان ومعلوم ان عدم
الوجدان لا يدل على عدم الوجود بل غاية الامر نقول بعد الفحص عن البيان وعدم الوجدان
ان الاصل عدمه واصل العدم كما تقدم لا يفيد الا الظن وان كان حجة بالاجماع ومن هنا يتضح
ان اصل البراءة ظني في مقام الاجتهاد وقطعي في مقام الفقاهة كسائر الادلة وضعف ما زعمه
بعض المحققين من انه مفيد للعلم ولعل وجه الاشتباه هو التباس المقامين عليه فاذا ثبت
ان هذه الادلة المزبورة ظنية ثبت اناطة التكليف بالظن واذا ثبت اناطة التكليف به ثبت حجة
العمل باخبار الاحاد لقضاء العقل بان الظن اذا كان له جهات متعددة واسباب مختلفة و
طرق متشتتة كالاجماع والكتاب واصالة البراءة واخبار الاحاد وتفاوت ذلك الظن الحاصل
منها قوة وضعفا يحكم العقل بالعدول عن القوي منها الى الضعيف ولا ريب ان من الاخبار ما يحصل
به ظن لا يحصل مثله من ظاهر سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها على العمل به هذا حاصل كلامه
في تحرير هذا الدليل العقلي على حجية اخبار الاحاد وتحصيله امران كما افاده بعض الاعيان
الاول ان الادلة المعمول بها اتفاقا هي الاربعة المذكورة الظنية فثبت ان التكليف بها منوط
بالظن والثاني ان اخبار الاحاد مشاركة لها في افادة الظن بل ربما كان الظن الحاصل منها
اقوى من الحاصل من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها قضية للعقل وفيه نظر من وجوه اما
اولا فلانا لا نسلم انسداد باب العلم في غير ما علم بالضرورة من الدين او من مذهب الائمة عليهم
صلوة الله عليهم اجمعين من احكام شرع سيد المرسلين اذ يمكن لنا اثبات بعضها بالخبر المقرون
بالمتواتر المعنوي والمحفوف بالقرائن والاجماع محققا كما ان وسعناه بالتواتر كما في اشتراط

الخاصة وجوب صلوة الجمعة فان شيخنا الاستاد فى شرحه على المفاتيح نقل انه يدعى اربعين اجماعا لا اشتراط و بالعقل بل بالاجماع المنقول بخبر الواحد المقرون بالقراين من الاخبار و الكتاب و باعتضاد بعض الادلة مع بعض وان كانت ظنية و بالجملة فدعوى انسداد باب العلم فى ذلك بالضرورة فاسدة بالضرورة و اما ثانيا فلانا لا نم ان انسداد باب العلم فى غيرها على من الاحكام على تقدير تسليمه يوجب انفتاح باب الظن مط و لو كان حاصلا من اخبار الاحاد و يوجب العمل به من حيث انه ظن لجواز ان يعتبر الشارع ظنونا مخصوصة لا من حيث انها ظنون كظواهر الكتاب و اصل البراءة فان الظن الحاصل منها حجة لكن لا من حيث انه ظن لانعقاد الحجة على حجيتها و الادلة الثلثة المتقدمة على تسليم تماميتها لا تم انها تفيد الحجية من حيث انه ظن و فيما ذكرنا من الجواب عن النقض و صحة اصل الدليل ايضا لان العلم بالا الظنية اى الكتاب و الاجماع و اصالة البراءة ليس يستند الى الظن حتى يلزم وجوب العمل بخبر الواحد ايضا و تقديمه على هذه الادلة اذا كان اقوى بل الى غيره مثل الاجماع على حجيتها انتهى و لعل اخذه من كلام السيد الحكيم و غيره فان جمعا ممن تاخر عن المصنف اوردوا عليه ما ذكرنا من النظر الثانى و كيف كان يمكن ان يرد من قبل المصنف اولا انه بعد تسليم انعقاد الاجماع على حجية هذه الادلة مط يلزم وجوب العمل بالخبر و نحوه مما يفيد الظن لا اقوى من الظن الحاصل منها بالقياس الجلى ما الطريق الا دعوى بان ذلك ان الظن اما معتبر فيها كما هو الظاهر اولا فعلى الاول فالامر ظاهر و على الثانى فلان الاجماع اذا دل على وجوب العمل بهذه الثلثة و ان لم يحصل منها ظن لزم منه وجوب العمل بغيرها المفيد للظن بطريق اولى و ثانيا ان الاجماع اذا انعقد على وجوب العمل بهذه الادلة بعد انسداد باب العلم صار الحاصل مثلا ان يقول الشارع اذا انسد عليك باب العلم فاعمل بهذه لظنها فيجب العمل بكل ما افاد الظن الا ما خرج بالدليل عملا بالقياس المنصوص العلة و ما بقى من انه ليس فيما ذكرت ذكر العلة المذكورة او معقولة فاذا ادعى المصنف معقولية لها له ان يدفع عنه ما اورد عليه من الاعتراض نظرا الى غاية الامر ان لا يكون الدليل حجة على القول للخصم ان يخاصم على عدم الانصاف و ثالثا انه اذا سلم الاجماع على العمل

بتلك

الكلام فيما الدفع ما كان من ان انسداد باب العلم الا ... الظن مط بل العمل على الظنون المخصوصة ... الاحكام

فان القياس ... العقلى ...

بتلك الادلة الثلثة بعين كونه من حيث الوصف اذ التعبد المحض فى الاصول الشرعية نادر فيجب الحاق المشكوك بالغالب و هو كون العمل بها من حيث الوصف و رابعا ما حكاه المصنف عن السيد فى جواز الامر بالفعل المشروط مع علم الامر بانتفاء الشرط من انه قد تقرر فى العقول انه متى تعذر العلم يقوم الظن مقامه و هذا ينافى اعتبار خصوصية الظن بعد تعذر العلم و بالجملة فانت اذا تاملت فيما ذكرنا ظهر لك ان ما ذكره من الانظار على المصنف غير وارد عليه هذا مضافا الى عدم كفاية الظن الخاص كما سنذكره ثم فى المقام فانه من مزالق الاقدام و اما ثالثا فانه استفاد مما اشار اليه فى موضع من ثبوته و ذكره الفاضل المحقق جمال الدين محمد الخوانسارى فى حاشيته على شرح العضدى من ان انسداد باب العلم بالاحكام فى الغالب لا يوجب جواز العمل فيها بالظن حتى يجب ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل بالظن بل كل ما حصل به العلم من الاحكام من ضرورة او اجماع او خبر فذلك مما يفيد العلم يعمل به و ما لم يحصل به العلم منها يحكم فيه باصالة البراءة لا لاجل كونها مفيدة للظن و لا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف الا بالعلم او الظن قام على اعتباره دليل مفيد للعلم فيما انتفى فيه الامران يحكم العقل ببراءة الذمة عنه لا لاجل حصول ظن من الاصل المذكور حتى يعارض بالظن الحاصل من جهة اخبار الاحاد مثلا او غيرها بل لاجل ما عرفت من حكم العقل بعدم ثبوت تكليف ما لم يحصل العلم به ثم ايد ذلك بما ورد من النهى عن اتباع الظن و قال و على هذا ففيما لم يحصل العلم على احد الوجهين و كان لنا مندوحة كغسل الجمعة مثلا فالخطب هين اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور و اما فيما لم يكن مندوحة كالجهر بالبسملة و الاخفات بها فى الصلوة الاخفاتية التى قال بوجوب كل منهما قوم و لا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيد لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيها لثبوت اصل التسمية و عدم ثبوت خصوص الجهر و الاخفات فلا حرج لنا فى فعل شىء منهما و على هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لم نعمل بالظن اصلا انتهى و فيه نظر اما اولا فلظهور ما مر و ما سنذكره و اما رابعا فلان سد باب العلم لا يوجب العمل بالظن بل لقائل ان يقول بوجوب الاحتياط كما سنذكره مفصلا و خامسا بانه يرد عليه النقض بالقياس و الاستحسان و نحوهما مما ليس بحجة اذا حصل الظن منها اقوى من الحاصل من ظ الكتاب

الكلام فيما الاثبات حجية الظن
المطلق من الوجوه العقلية والنقلية
في الاحكام

مثلا مع ان التخصيص في الدليل العقلي لا يجري وبالجملة فان ما ذكره المصنف من الدليل بظاهره عليل
لما عرفت مما اوردناه عليه من الانظار جميع من الاخبار فالحق ان يقال ان الاثبات المختار وهو حجية
الخبر بل كلما افاد ظنا للمجتهد ولم يقم على منعه دليل وجوه من الادلة الاول الاجماع المحقق في
نحو زماننا هذا اذ المخالف قد انقرض كما هو معلوم الثاني الاخبار المتواترة في هذا المعنى
كما مر اليه الاشارة وصرح به جماعة منهم الفيض القاساني في حاشية الوافي وشيخنا العالم الرباني البهبهاني
في رسالة الاخبار والاجتهاد الثالث ما مر في مقام نصرة المصنف من الوجوه الرابع كالادلة الاولى
بالمحوية على حجية الظن الاقوى الحاصل من غير الخبر الا ما اخرجه الدليل كالظن القياسي الاستنباطي
وليس هذا تخصيصا في الدليل العقلي ليعاب فان القياس الا ولوية عندنا من الادلة المعتبرة
فتم الخامس الدليل الحق العقلي وتحريره بوجوه الاول ان الاخذ بالخبر مثلا يقتضي دفع
ضرر مظنون مع القدرة على دفعه وكلما كان كذلك فهو واجب اما الاول فلان الراوي اذا
روى ان المعصوم اوجب كذا او حرم كذا حصل لنا الظن بان مخالفته توجب الضرر والعقوبة
فبالاخذ به يندفع الضرر واما الثاني فلما تقرر في محله من وجوب دفع الضرر المظنون بل
ادعى بعضهم كالنهاية ضرورة ذلك الثاني انه اذا روي ذلك فمضمونه راجح وكذا مرجوح
فاما ان يعمل بالراجح فقط او بالمرجوح كذلك او يعمل بهما او لا يعمل بشيء منهما ففي الثاني
ترجيح المرجوح على الراجح وفي الثالث جمع بين النقيضين وفي الرابع رفعهما وكل ذلك ظاهر
بديهي البطلان فتعين الاول الخبر الثالث ما اشار اليه في نيته من انه لو لم يجب قبول
خبر الواحد لتعذر ثبوت بعثة النبي الى جميع اهل العصر والتالي باطل اجماعا وتفصيله
نعم ولتبليغ للناس بان الملازمة انه لا يمكن تعريفها اهل العصر الا بالمشافهة او ارسال
الرسل والاول متعذر في حق الجميع والثاني اما بالتواتر او بالاحاد والاول متعذر
في حق الكل فتعين الثاني فلو لم يكن معتبرا لما تحقق بعث التبليغ والرسالة الى جميع الخلائق
للخلائق واما الاعتراض بانه لو كان رسولا ومبلغا الى الكل لهو لم بل هو مكلف بالتبليغ الى
من يقدر الى البلاغ بالمشافهة او التواتر واما من كان في البلاد البعيدة والجزاير المنقطعة
ولا سبيل الى اعلامهم باحد الطريقين لم يكن مكلفا بتبليغهم ولاهم مكلفين بما ارسل به فيدفعه

العقل

العقل والنقل اما الاول فلان اللطف المقتضي للبعثة الواجب عليه تعالى مقتض لها الى جميع الكل واما الثاني
فمن الكتاب بقوله وما ارسلناك الا كافة للناس ومن الاخبار نحو قوله بعثت الى الاسود والاحمر
فقد ثبت بما مر ان خبر الواحد حجة في الفروع ووجوب النظر والبحث في الطلب في الاصول
الرابع ما ذكره المصنف لا على الوجه الذي حرره فانه بظاهره غير تام ولهذا اورد عليه جمع من الاعلام
ما مر من الانظار المندفعة بما حققناه من الكلام الا انه لا يليق بها الا ذو حظ عظيم من فضل مايته
الكريم فنقول في تحريره انه لا ريب في بقاء التكليف ولا في انسداد باب العلم في غير ما علم بالضرورة
او الاجماع او العقل والخبر المفيد للعلم اذ لم يبق من ادلة الاحكام بعد هذه الا الكتاب في اصل الشرع
وقد عرفت انها ظنيان ولا في قبح التكليف بما لا يطاق ولا في عدم حصول الكفاية بهذه المذكورة
وان سلمت على كلها ولا في قبح ترجيح المرجوح على الراجح وحينئذ فاذا تمت هذه المقدمات الخمس
لزم وجوب العمل بكل ظن لم يقم على عدم اعتباره دليل سواء كان حاصلا من اخبار الاحاد
ام من غيرها اما تمامية المقدمات الثلث الاول فظاهرة كما مر غير مرة واما المقدمة الرابعة
فظاهر ايضا اذ لا يثبت بالضرورة والاجماع والعقل الا بعض الاحكام على سبيل الاجمال كوجوب
الصلوة والحج ووجوب الركوع في الصلوة والاحرام في الحج واما التفاصيل كاجزاء الصلوة و
شروطها وكذا ما يعتبر في الحج مثلا وجودا وعدما فلا شيء من الاجماع والعقل والضرورة
يدل عليها كما هو ظاهر للمتدرب في ابواب الفقه واما الخبر القطعي فنادر الوجود نقل عن الشيخ
الشهيد انه ذكر حديثين متواترين بعد حصر التواتر فيهما وطعن في احدهما وهو حديث
من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وحديث انما الاعمال بالنيات وطعن في الثاني
بانه اصل في الطبقة الاولى الى حد واما الكتاب ففي ما فيه من جملته وتسليم ان الظن الحاصل
من ظاهره ظن مخصوص لا يحتاج بيان حاله الى الاطناب اذ ما يستنبط منه الاحكام على ما ضبطه
السيد نحو خمسمائة اية فلا يثبت به الا اقل قليل من الاحكام كما هو ظاهر واما اصالة البراءة فهي انما
عليها في جميع المواضع يلزم الهرج والخروج عن الدين هذا مع ان كون الظن الحاصل منها ظنا
مخصوصا بنا اذا صرح على خلافها الخبر الواحد اول الكلام لان دليل حجيتها الاجماع وثبوته
في محل النزاع ممنوع ولعل لهذا فائدة في هذا المقام واصالة البراءة ضعيفة ومثل هذا يوق

في الكتاب كما نبه عليه المصنف بقوله ولظهور اختصاص الاجماع الخ كما ستقف عليه واما المقدمة الثالثة
فبعد هذا ظاهرة وبالجملة فرضنا تحصيل من الخبر مثلا ظن اقوى بنظر المجتهد من الظن الحاصل
من الكتاب وغيره فاما ان يتبع الاقوى منها او الاضعف او لا هذا ولا ذاك او يتخير فتحصيل العلم
واليقين وعلى الثاني يلزم ترجيح المرجوح على الراجح اي اختيار القول بان المفهوم هو حكم الله
على القول بان المظنون هو حكمه وبطلانه ظ عقلا وعلى الثالث يلزم الخروج عن الدين وهو
مناف للمقدمة الاولى الثابتة باليقين وعلى الرابع يلزم التكليف بما لا يطاق وفساده اجلى
من ظهور الشمس في الافاق وهكذا حال الشهرة اذا حصل منها ظن اقوى من غيرها ان قلت يمكن حصول
ظن اقوى من القياس ونحوه مما ورد النهي عنه باتباعه فلا يلزم من انهى اتباع المنهي عنه كما لا يخفى
من الايجاب الايجاد فيلزم عليك اما التخصيص فقد قلت سابقا بعدم جريانه في الدليل العقلي
او القول بالعمل بالقياس ونحوه والقول به مما يحصر فيه ان قلت فاذا تمت هذه المقدمات
الخمس لزم وجوب العمل بكل ظن لم يقم على عدم اعتباره دليل وهو بظاهره عليل اذ قيام الدليل على
عدم اعتبار الشيء لا ينافي وجوده كما عرفت فيلزم عليك احد ما مر من المحذورين وايضا فانا تم
ما ذكرت من الدليل العقلي الذي احد مقدماته قبح ترجيح المرجوح على الراجح فما وجه ورود النهي
من الشارع عما مر مع ان العقل والشرع متطابقان قلنا اولا انا نمنع امكان حصول ظن اقوى
مما ذكرت بعد ملاحظة ورود النهي عنه نعم هو مسلم مع قطع النظر عن ورود النهي عنه
وذلك غير مجد لك نعم حبا وثانيا بعد تسليم ذلك نقول ان له معارضا اقوى يمنع
عن العمل به اذ مقام الحجة ومقام العمل غير ان علمت الرابع ان الاصل في كل ظن حصل للمجتهد الحجية
الا ما قام الدليل على عدم اعتباره وثالثا ان التخصيص فيه لكونه موضوعيا لا حكميا يمتنع في الدليل
العقلي ورابعا ان منع جريان التخصيص فيه محل تامل كيف كان فجماعة من المحققين كالعلامة
في النهاية ومر اليه الاشارة في بحث مفاد الخبر المتواتر صرحوا بان العلوم النظرية يمكن ان يورد
بالتشكيك وهذا يستلزم التخصيص بطريق اولى اللهم ان يكون مراده من منع التخصيص نفي حقيقة المراد
للقرينة نعم وكيف كان فانت اذا احطت خبرا بجملة ما ذكرنا في هذا الميدان علمت ان
الاصل في كل ظن حصل للمجتهد الحجية الا ما قام الدليل على عدم اعتباره كالظن الحاصل من القياس

الكلام فيما يدفع الظن الحاصل من نحو القياس ومطالبة القائل بالظن الخصوصي ببيان معنى الظن الخصوصي في الاحكام

والاحسان

والاحسان وبقي ما ذكره المصنف وغيره من الاعيان شاهدة وعاضدة لما ذكرنا من الادلة
ثم لا يخفى عليك ان القائلين بحجية الظن الخصوصي بعد انسداد باب العلم يطالبون ببيان معنى
الظن الخصوصي فان قالوا ان الاصل الاصيل حرمة الاخذ بالظن الا ما اخرجه الدليل كالكتاب
والبراءة الاصلية فان الدليل وهو الاجماع اخرجهما عن الاصل فيبقى الباقي تحته قلنا اولا
نمنع هذا الاصل كما مر اليه الاشارة في عنوان البحث من جواز التعبد بالظن عقلا وثانيا نمنع
الاجماع على حجيتهما اذا عارضهما نحو الخبر لتخصيص الذي صاروا اليه تخصيص بلا مخصص وثالثا
بعد تسليم ذلك ان المخصص ليس منحصرا في الاجماع بل ما ذكرنا من الوجوه مخصصات لذلك الاصل
فيكون الظنون المعتبرة كلها خصوصية فلا وجه لتخصيص الخصوصية بما حصل من الكتاب والبراءة الاصلية
ولعل الكلام يعاد في ذلك ثم بقي الكلام في قوله لفقد السنة المتواترة الخ فان ظاهره ان فقد
السنة المتواترة مطلقا سواء كانت متواترة لفظية ام معنوية صار علة لانسداد باب العلم وفيه
بالفحوى ان السنة المتواترة اللفظية لو كانت موجودة لا يمكن العلم بالحكم بجهة قطعية بحسب المتن
وان كانت بحسب الدلالة ظنية وربما يبدو هذا ايضا من الفهرية في الاجماع بحجية ظواهر الالفاظ وربما
يا لهذا الحمل دلالتها قطعية وفيه نظر اما اولا فلانا نمنع قوله وكون الكتاب ظني الدلالة
واما ثانيا فلانه قضاء الفهرية من الاجماع بحجية ظواهر الالفاظ معناه ان الظواهر حجة وان
كانت ظنية لا ان الدلالة قطعية كما هو ظ فالصواب انه يقال ان المراد من قوله لفقد السنة
المتواترة المتواترة باللفظ والمعنى او المعنى فقط بقرينة المقام فان المصنف في هذا المقام بصدد
منع من قال ان العمل لابد ان يكون على العلم وحرم العمل بالظن مطلقا فالمتواتر باللفظ فقط خارج
لانه ظني الدلالة كالكتاب فلا منافاة في كلامه ثم المناسب ان يقدم المصنف قوله لان الحكم
المستفاد الخ على قوله واذا تحقق انسداد باب العلم الخ لان تحقق انسداد باب العلم لا يتم الا بدفع
القول بان الحكم المستفاد الخ اذا عرفت هذا علم انه ان قيل انا اذا انسد باب العلم وجب العمل بالاحتياط
لا بالظن فلا ينتج الدليل الرابع على ما مر من تقرير الاعتبار ينفع هذا القول وقيل لا وجه لنا فنك بما مر
قلت ان الاصل عدم وجوب الاحتياط بعد انسداد باب العلم لوجوه منها لزوم العسر والحرج
لو وجب الاحتياط بعد انسداد باب العلم واللازم بط عقلا ونقلا بيان الملازمة ان معنى الاحتياط

الكلام فيما يبطل الاحتياط في الاحكام

هو الاخذ بما يحصل معه اليقين بالخروج عن العهدة وهذا لا يحصل الا بوجوب الاتيان في العبادة
والمعاملة والايقاع والسياسة بجميع ما يحتمل دخله في ماهيتها من اول الفقه الى اخره بكل ما يحتمل وجوبه جزءا او شرطا وترك
كل ما يحتمل جزئيته ومانعيته ولو كان ذلك الاحتمال بمحض التصور العقلي بل وان قام الدليل الظني على
عدم بطلانه وذلك فيؤدي الى تكرار اعمال كثيرة مرات عديدة المستلزم للعسر والحرج المنفيين بالاية
بل يلزم ذلك لو وجب الاحتياط في عمل واحد كالوضوء والغسل والتيمم فان من الفقهاء من اكتفى بضربة
واحدة مطلقا ومنهم من اوجب ضربتين مطلقا ومنهم من فصل فان كان بدلا عن الوضوء فضربة واحدة وان كان بدلا
عن الغسل فضربتان والصدوق اوجب ثلث ضربات مطلقا فالاحتياط يقتضي ان ياتي بثلث تيممات لكل
صلوة وهذا عسر بل يلزم ذلك في معاملة خاصة كالبيع كما هو ظ لمن له دربة في المسائل الفقهية وقد نبه على
ما ذكرنا الفاضل المحقق جمال الدين الخوانساري والفاضل العالم الرباني البهبهاني اقا والشيخ الحر
العاملي في الوسائل فقال الاول في مقام ابطال وجوب الاحتياط بعد انسداد باب العلم ما هذا
لفظه رعاية ذلك في جميع ما يمكن رعايته ووجوب الاحتياط يوجب الحرج والصعب المنفيين في
الدين مثلا يلزم تكرار كل صلوة اضعافه مرات عديدة بان يصلي تارة بالجهر بالبسملة مع قصد
الوجوب بالسورة واخرى بالاخفات مع قصد الاستحباب بها الى غير ذلك من الاحكام التي
لا يسع الوقت تحصيل الاحتياط فلعل العمل بالطريقة المشهورة وهي العمل باخبار الاحاد وبالجملة
الظن الحاصل بها وبسائر الادلة والجمع بينها اذا احتيج الى الجمع اظهر انتهى سلم اقول بل ربما لا يمكن
ذلك مع ما ذكرنا من مثال التيمم على القول بتضيق وقته كما هو ظ فيلزم اما الاخذ بالطريقة
المشهورة المعبر عنها بالاجتهاد او سقوط التكليف والثاني بط فتعين الاول ثم لا يقيد بالعلم
دون كم العمل بالاحتياط واضح شاهد على كون الالتزام بالاحتياط بعد الانسداد مستلزما للحرج
اذ لو كان سهلا لتحملوا الرسو... تماما كلية او في الاغلب المعلوم منهم خلاف ذلك فتم ومنها ما
ذكره بعض الاجلاء المعاصرين من انه لو وجب الاحتياط فيما انسد فيه باب العلم من الاحكام لزم الضرر
واللازم بط بيان الملازمة انه يفضي الى الوسواس كما علم بالتجربة وهو ضرر عظيم ومنفي عنه في
الشريعة ومنها انه لو وجب الاحتياط في الاحكام المنسد فيها باب العلم لما كان للقول بكون اصالة
البراءة حجة شرعية وجه والتالي بط اذ اصل البراءة حجة شرعية اجماعا كما ادعاه جماعة كالصدوق

الثالث اجابة الى دليل الاخباريين
اصالة البراءة

[illegible]

والكليني

والكليني والمحقق والفاضلين والشهيدين والشيخ في الوسائل وغيرهم وقد عرفت ما كنا بادلتها
من الاول قوله عز وجل خلق لكم ما في الارض جميعا وقل لا اجد فيما اوحي الي الاية ومن الثاني
قول مولانا الصادق كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي بل ادعى بعض الاجلة تواترها معنى
في ذلك ومنها انه لو وجب الاحتياط لانسد باب الاجتهاد وبطل طريقه والتالي بط لما دل
على حجية طريقة المجتهدين من الادلة فان قلت ان ما ذكرته كلا من الوجوه يقتضي بطلان الاحتياط
لو لم يكن له معارض وقد ورد اخبار متضمنة للامر بالاخذ بالاحتياط وعمل بها جمع منهم السيد
الاستاد في الذريعة فقال ولبعض المسلكين واسطة فسلكها السالك الا الحائط قلنا
ان تلك الاخبار عن مقاومة ما ذكرنا من الوجوه قاصرة من وجوه فلا بد من الطرح او الحمل على
الاستحباب ولعلنا نشير الى ذلك الاشارة في هذا الكتاب وكيف كان فقد تلخص مما ذكرنا
في الباب وجوه اربعة لبطلان القول بوجوب الاحتياط بعد انسداد باب العلم فاذا بطل
هذا ثبت وجوب العمل بالظن كليا الا ما قام الدليل على منعه لما ذكرنا من الادلة الدالة عليه
فتح لنا الشافي ولمثل هذا فليتنافس المتنافسون قوله لا يق لو تم هذه الى هذا نقض
اجمالي على ما ذكره المص من ان المدار في العمل بالاحكام بعد انسداد باب العلم على الظن الا في
لا انا العدول عنه الى الضعيف فح تقريره ظ وحاصل جواب المص ان الحكم في الشهادة
ليس منوطا بالظن ودائرا عنه بل بشهادة العدلين بمعنى ان الشارع اعتبرها فيه وجعلها
سببا له فينتفي الحكم بانتفائها لا لعدم اعتبار باب الشهادة بالظن بل لو لم يفد الشهادة الحاكم
ظنا لوجب عليه الحكم بمقتضاها اذا عرف عدالة الشهود وهذا مثل الفتوى والاقرار
فان الحكم بوجوب متابعة فتوى المفتي وثبوت المقر به للمقر له شرعا ليس منوطا بحصول
الظن بقول المفتي والمقر بل باعتبار الشارع لها المعلوم بالاجماع وغيره اذا اقاما على الشرائط
هذا ما يظهر من العبارة وفيه نظر لان عدم اناطة الشهادة بالظن اصلا ينافيه ما قالوا في
الكتب الفقهية من الرجوع الى الاعدل والاكثر في صورة تعارض البينات وقد نص الشهيد
الثاني في غير موضع في باب الحدود من ان الحاكم يقيم الحد بعلمه لانه اقوى من الحكم
بالظن المستند الى البينة تم قوله لا يبقى الحكم المستفاد ومناط الكتاب هذا القول رد على ما ذكره

سابقا من ان الكتاب ظني الدلالة وانه ربما يحصل من الخبر ظن اقوى من ظن يحصل من الكتاب وغيره
فيجب العمل به مقدما على غيره لانسداد باب العلم حاصله ان كون الحكم المستفاد من ظ الكتاب قطعيا
ثم بل هو معلوم لما ذكره من قبح خطاب الحكيم اه ولو سلمنا كونه مظنونا فلكن ذلك ظن مخصوص
بتعيين الشارع ونصه عليه فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الا بدليل فلا يجوز ان نعرف الظن الحاصل
من الخبر حتى يرجح عليه والصواب في الجواب ان يق انه مع المقدمة الخارجية التي يجعل دلالة الخطاب
قطعية كما هو ظ قول السائل وهي قبح الخطاب بما له ظاهر نعم تلك المقدمة الخارجية يجعلها قطعية لمجيئه
واين هذا من ذلك ولكن قد اجاب المص عنه بتمهيد مقدمات ثلث الاولى ان احكام الكتاب
كلها من قبيل الخطاب الشفاهي وان كان بعضها بصورة الخبر فهو في الحقيقة انشاء من قبيل الخطاب
المشافهة كما بيناه في تعليقتنا على ق ره ومر الاشارة اليه في ذيل قول المص وصيغة افعل وما
في معناها واما ما ذكره السيد المحقق في ذيل قول المص واحكام الكتاب كلها من قبيل
الخطاب المشافهة من ان هذا في مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت محل تامل ولعل نظره
من ملاحظة وغيره والجواب ما ذكرناه في التعليقة وثانيها ان الخطاب المشافهة مخصوص
بالموجودين في زمانه بل بالحاضرين في مجلس الخطاب كما مر بيانه في مبحث الخاص والعام وثالثها
ان ثبوت حكمه في حق من تأخر عن زمان الخطاب انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك
التكليف بين الكل كما مر ثم انه اذا ثبت ان الخطاب مختص بالحاضرين فمن الجائز عقلا ان يكون
قد اقترن ببعض تلك الظواهر من القرائن والامارات ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع
ذلك في مواضع من الكتاب علمناها بالاجماع منها اية الوضوء ومنها اية الصدقات حيث لا يجب
البسط على الاصناف الثمانية المذكورة فيها فلكوننا مشاركين لهم في التكليف يحتاج الى ما يخرجنا
بان تكليفهم على خلاف الظ والمعروف في بعض المواضع علي كما في اية الوضوء وفي بعضها يجوز
ان يكون من الامارات المفيدة للظن القوي بان المراد خلاف الظ وخبر الواحد من جملتها
فيجوز ان يكون معرفا للناظر ذلك كما في اية خذوا زينتكم عند كل مسجد وفسر في الخبر بالغسل
عند زيارة كل امام ولغايته وكذا اية ان المساجد لله فان المروي عن الباقر والجواد ان
المراد بها الاعضاء السبعة التي يسجد عليها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم المستفاد

من ظ الكتاب

كلام مع السيد الكلبايكاني

من ظ الكتاب هذا ما يظهر من العبارة وفيه نظر لان خبر الواحد كما عرفت لم يثبت بعد كونه حجة
حتى يترك به ظ الكتاب لاجله مع انه ظني المتن والكتاب قطعية فلا وجه لقوله وخبر الواحد هذا
مع ان ما اورده على الكتاب من ان احكامه من قبيل المشافهات في الخبر كما لا يخفى على من تدبر
فتدبر ثم لا يخفى على الاوحدي النهي ان الايرادات المذكورة لا يرد على ما حررنا الدليل الرابع لان من
مقدماته عدم الكفاية وترجيح المرجوح على الراجح وتقرير ان الكتاب لا يكفي ولا يفي بالاحكام
ولو قلنا بحجيته فيجب الاخذ بكل ما يفيد ظنا لم يقم على عدم اعتباره دليل وخبر الواحد من جملتها
هذا مع انه قد مضى ان كون الظن الحاصل من الكتاب ظنا مخصوصا اذا دل على خلافه خبر
الواحد اول الكلام كما اشار اليه المص بقوله ولظهور اختصاصه بالاجماع والضرورة اه فيندفع
بهذا ما اورده الخصم ثانيا بقوله ولو سلمنا ولكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة
اه كما يندفع ما اورده اولا من كون الحكم المستفاد من ظ الكتاب معلوما لا مظنونا تمسكا بقبح
الخطاب وارادة خلاف ما هو ظ منه بجعل الخطاب شفاهيا غير شامل لمن لم يكن حاضرا في
مجلس الخطاب وارادة خلاف ما هو ظ منه بجعل الخطاب شفاهيا غير شامل لمن لم يكن حاضرا في
مجلس الخطاب فقول المص ولظهوره اه عطف على قوله لانا نقول اه جواب عن الوجه الاخير الذي
ذكره المعترض بقوله سلمنا اه اما عطفه على قوله لاعتبار الظن فيه اه كما صنع السيد السلطان
فيشوب بالعيب والنقصان كما لا يخفى على الاذهان **قوله** ومثله يق في اصالة البراءة لمن
التفت اليها بنحو ما ذكرنا اه قوله بنحو ما ذكرنا يتعلق بقوله التفت والمراد ان المورد لو التفت
الى اصالة البراءة واعترض بها بما ذكره اعتراض وجه ترجيح ظ الكتاب على الخبر من ان الظن الحاصل
من اصل البراءة ظن مخصوص وجب العمل به اتفاقا فهو من قبيل الشهادة ايضا فلا يعدل
عنه الا بدليل فيجاب عنه بمثل الجواب المذكور اي بنفسه كما يق مثلا لا يخفى بان يق ان الظن
الحاصل من اصل البراءة انما يجب العمل به باتفاق اذا لم يرد على خلافه خبر جامع للشرائط الآتية
المفيد للظن بان التكليف بخلاف ذلك الظن الحاصل من اصالة البراءة واما اذا ورد بذلك
فوجوب العمل بها باعتبار خصوصية ظنها اول الكلام اذ لا اتفاق ح وبانتفائه ينتفي كونها
يستفاد منها من الظن ظنا مخصوصا بالجملة فان شيئا مما ذكره الناقض من النقض لا يرد

الكلام في حجية الخبر والقطع بحجيته العمل بالظن في الاحكام

علينا ما مر هنا الدليل الرابع لما عرفت من ان مفادة اصالة حجية كل ظن لم يقم على منعه دليل وما ذكره
النافي في مقام النقض من الامثلة وان سلم حصول الظن منها فلكن قد قام الدليل من الاجماع وغيره
على منعه فتكون خارجة عن محل البحث **قوله** حجة القول الاخر اه اي حجة النافين عن العمل باخبار
الاحاد وجوه ستة ذكر المصنف منها اثنين الايات الناهية عن اتباع الظن واجماع المرتضى وسيقف
على جوابها ثالث تلك الوجوه ما ذكره في ب والمنية من ان التعويل على الخبر اما اولا فبانه
قياس ولبس اخبار الاحاد في الاصول بمعرفة الصانع غير سائغ فكذا في الفروع قياسا عليها والجواب
اما اولا فبانه قياس ليس من مذهب وثانيا فبانه قياس مع الفارق اذ المطلوب في الاصول هو العلم
ولم ينسد بابه بالنسبة اليها لكون المناط في ذلك العقل بخلاف الفروع فان المناط في
ذلك هو النقل وباب العلم بالنسبة اليه منسد غالبا كما بيناه في حجية ما اخترنا نعم لو فرض
سد باب العلم فيها لقلنا بكفاية الظن فيها كما في الفروع وثالثا فبمنع حكم المقيس عليه
كما مر وسيأتي اليه الاشارة ورابعها ما في تلك الكتب وبدة من ان الظن الخبري معارض بالظن
البراءة فلا يكون حجة وبتقرير اخر ان الاصل براءة الذمة من تحمل المشاق وهو مقطوع
به فلا يجوز تركه بالخبر الظني الذي يجوز كذبه والجواب اولا بالمنع من كون الاصل المذكور
دليلا عند معارضة الخبر كما مر وثانيا بالمنع من كونه قطعيا وثالثا النقض بالفتوى
والشهادة ولعل ما ذكرنا مراد بدة بقوله واصالة البراءة ضعيفة خامسها ما ذكروه منها
ايضا من توقف النبي في خبر ذي اليدين من انه صلى الظهر او العصر ركعتين فقال له ذو
اليدين اقصرت الصلاة ام نسيت يا رسول الله فقال له كل ذلك لم يكن حتى اخبره ابو بكر وعمر
فاتم صلاته وسجد للسهو والجواب اولا بما ذكره المرتضى من انه انما توقف بالاطلاع
على فساده لتضمنه كذب النبي وسهوه في الصلاة وهما لا يجوزان عليه وثانيا بان
توقف النبي في خبره لانفراده بين الصحابة في الاطلاع عليه دونهم وثالثا بانه دليل
لنا لا علينا اذ بعد ما انضم اليه لا يخرج عن كونه من الاحاد سادسها ما ذكروه منها ايضا
من جواز وجود معارض للخبر لا نطلع عليه واجاب بان تجويز المعارض لا يمنع العمل قبل
ظهوره وفيه ان تجويز المعارض لا يمنع من التمسك بالدليل والا لما ساغ التمسك بالعمومات

الكتاب والسنة المتواترة اذ كل دليل يحتمل نسخ حكمه وتخصيصه انتهى والحق ان يقال ان اراد
المانع من تجويز المعارض الاحتمال المساوي قبل الفحص فيتوهم الا انه لا يقدح في حجيته اذ مقام الحجية
يغاير مقام العمل وان اراد بعده فذلك ايضا اذ عدم جواز العمل به لاجل وجود المعارض المساوي
لا يضر في اصل الحجية وان اراد الاحتمال المرجوح فالامر اظهر لعدم لزوم دفعه مطلقا لا قبل الفحص
ولا بعده فتدبر **قوله** وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وغير الا سند لال بنحو هذه الايات على
حرمة العمل بالظن مطلقا كما يظهر من كلام المصنف ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن وكلما كان كذلك
لا يجوز العمل به دليل كلية الكبرى تلك الايات الناهية وفيه نظر من وجوه اما اولا فلانها
قضايا طبيعية فمفادها ان الظن من حيث هو ظن بعيد من عزاسناده الى مستند شرعي ومثبت
قطعي لا يغني من الحق شيئا وهذا لا يجدي المستدل نفعا لان هذا المعنى لا ينكره احد في شيء من
الاوقات فلا عموم للاية بالنسبة الى كل الظنون واما ثانيا فلانا لو سلمنا ذلك فنقول ان
القائل بحاله مخالف الاجماع اذ من الظنون ما يسوغ الاعتماد عليه بالاجماع كالفتوى والشهادة
واخبار القبلة والطهارة والتذكية فلا بد من التخصيص وهو كما يكون بحسب الموضوع كذا يكون
بحسب جهة القضية اي كل ظن لا يغني من الحق شيئا في وقت من الاوقات الا وقت انسداد
باب العلم فلكان التخصيص الاول يجدي نفعا للمستدل فالثاني يضر فاذا جاء الاحتمال الاستدلال
الا استدلال واما ثالثا فلما مر من التحقيق ونبه عليه المصنف هنا من كون الخطاب شفاهيا مختصا
بمن حضر مجلسه فيجوز ان يكون هناك قرينة على خلاف الظاهر بان المراد من العلم في الاية الاولى مطلق
الرجحان ولو سلم ان المراد منه معناه المتعارف فنقول ان النهي عن اتباع ما ليس به علم مختص
بالمشافهة ولا دليل على اشتراك غيرهم فيه لان الدليل على ذلك الاجماع والضرورة وهما انما لم يكن
فرق بين المشافه وغيره وهو في محل النزاع ظاهر لعدم انسداد باب العلم بالنسبة اليهم وانسداده
بالنسبة الى غيرهم فلا اجماع ولا ضرورة في الاشتراك في كيفية التكليف نعم هما اي الاجماع والضرورة
تقتضيان كيف الاشتراك مع ثبوت الفرق بين المشافهين وغيرهم في اصل التكليف لا في كيفيته
ثبوتا للاختلاف فيه كما نبه عليه المصنف فقوله لا اجماع ولا ضرورة اه واما رابعا فلجواز ان يكون هذه الاية
ردعا لما لا يجاب الكلي بالسلب الكلي كما هو المدعى واما خامسا فلجواز ان يكون المراد في قوله ان الظن

لا يغني من الحق شيئا ان الظن لا يعارض الحق الثابت المعلوم ولا يجوز تركه بمجرد الظن واما ثانيا فلان
تلك الآيات الناهية عن اتباع الظن لو تمت لدلت على المنع عنه مطلقا مما صح التمسك بها لكون دلالتها عليه
ظنية فتحريم اتباع الظن مطلقا وهو مفاد تلك الآيات وما في معناه الظن الحاصل من تلك الآيات ظني
بالاجماع على حجيته فمن عرفت ما فيه سابقا واما ثالثا فبعد تسليم ذلك فلان هذه الآيات معارضة بما ذكره
من الآيات الدالة على وجوب العمل باخبار الاحاد واما رابعا فلان هذه الآيات المشتملة على النهي عن اتباع
انما هي في الاصول دون الفروع كالحكاية عن الكفار الذين تركوا الاصول باتباع آثار الآباء
كما نبه عليه المصنف فيما مر وفيه وجوه ذكرها هنا سابقا بعض الفضلاء عن ذلك الكلام فلان ما ذكرنا من الدليل على وجوب
العمل بالظن علمي وهذه الآيات الناهية عن اتباع ظني وهو لا يعارض العلمي واما دعوى السيد الضرورة
على منع العمل بالظن وكذا الحلي في كلام شرعي كما نبه اليه الاشارة وحاصله ان العلم لغة وعرفا اعتقاد
جازم ويسكن به النفس فهي في وصف علم من فن سالك سبيلا وله النقد لا يكون سالكا على غير معرفة
والاعتقاد الثابت الجازم المطابق للواقع اصطلاح جديد من ارباب المعقول والقرآن على مصطلح
ارباب اللغة نزل هذا مع انه لا تقف مختلفة التفاسير ففي المجمع عن ابن عباس وقتادة معناه لا تقف
ما ليس لك به علم لا تقل سمعت ولم تسمع ولا رأيت ولم تره وقيل معناه لا تقل في قفا رجل شيئا
فلا تعينه وقيل هو شهادة الزور وقيل الفقه تنسبه القذف ومع هذا كيف يكون دليلا على
مدعى الخصم واما الآيات الدالة على مذمة الظن فالمراد بالظن المذموم ما قابل العلم المذكور
من الخرص والتخمين والاخذ بمجرد الميل والهوى واعتقاد الآثار من غير نظر وامارة كما يشهد
عليه قوله وان هم الا يخرصون وان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس وقالوا انا وجدنا آباءنا
على امة وانا على آثارهم مقتدون الى غير ذلك قوله وما ذكره السيد في جواب المسائل التبانيات
عطف على قوله عموم قوله ثم دليل ثان على المدعى والتبان بفتح التاء والثاء المثناة من فوق وبعدها
باء موحدة اسم قرية وسميت المسائل بالتبانيات لان السائل منه كان من اهل التبان كذا قيل وعن
المص في الحاشية التبان لقب رجل سال المسائل منه وكيف كان نقل الحلي في السرائر مثل مقالة
السيد حيث قال لان المخالفين من اهل المقالات يذكرون في كتبهم ومقالات اهل الآراء والمذاهب
ان الامامية لا ترى العمل في الشرعيات باخبار الاحاد الى ان قال انتهى يعني ان منع العمل باخبار الاحاد من شعار

الامامية محضا يعرفهم من ذلك معلوم لكل اصحاب الآراء والمذاهب فيه ان دعوى الضرورة على منع العمل باخبار الاحاد
بل علمية ذلك فاسدة بالضرورة اذ لو كان كذلك لما خفي على الشيخ والعلامة واضرابهما من العلماء الماهرين من القدماء
والمتأخرين والحاصل ان الاجماع على ذلك ثم كيف يدعي الضرورة كما يظهر بالتتبع من عمل الكل في الكل باخبار
ودعوى التواتر بالنسبة الى اهل العرف والسواحل بل اهل البلدان بالنسبة الى الجوانب ما التواتر في كل ما يحتاج
من المسائل ولو في زمان المعصوم ... قوله وتكلم في الذريعة على التعلق اي بعض ان
السيد اعترض في الذريعة على من تمسك بعمل الصحابة والتابعين بعد بالاجماع السكوتي على العمل باخبار
الاحاد بان الامامية تدفع ذلك اي الاجماع المذكور وتقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتأمرون
كابي بكر وعمر وعثمان الذين تخاف منه التصريح بخلافهم وعدم انكار الطائفة المحقة لا يدل على حقية ما ذهبوا اليه
ولا رضاهم بما فعلوا لان الشرط في دلالة الامساك وعدم الانكار على الرضا بما فعلوه ان لا يكون له وجه
سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك ووجود هذا الشرط في المقام غير معلوم بل معلوم العدم قوله
ان العام يخص والمطلق يقيد بالدليل اه وفيه انه ان اراد بالدليل ما سبق من الآيتين في اثبات حجية خبر
الواحد ففيه ثانيا بعد تسليم ذلك عدم دلالتهما على حجية خبر الواحد كما عرفنا سابقا وثانيا منع كونهما
اخص وما هنا اعم بل بينهما عموم وخصوص من وجه يمكن تخصيص كل منهما بالآخر كما مر وثالثا لو سلم ان
التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين مطلقا وان ما هنا اعم مطلقا وما هناك اخص مطلقا فلا يجوز
التخصيص لدلالة العام هنا بالمنطوق والخاص بالمفهوم فلا يعارضه كما حققناه في اوائل البحث فلا
وان اراد به الاجماع الذي ادعاه ونقل اليكم عن العلامة والشيخ وبعض العامة في اثبات حجية الخبر ففيه
ما اوردنا عليه من الابحاث وان اراد به الدليل الرابع كما هو الظاهر من قوله فاحفظ البحث فان في كثرة الوجوه
لا سيما الاخير كفاية فضعيف ولا انه يلزم عليه عدم الفائدة لذكر غيره من الادلة الثلثة وثانيا لما يرد عليه
ما حققناه سابقا من ان الدليل الرابع على ما حررناه غير تام ظاهرا كما مر اليه الاشارة وان اتممناه بالاجمال
حوله الا بالنظر الدقيق والفكر العميق قوله ودلالة النهي محتملة لذلك ايضا اه والمراد بآية النهي هو آية لا تقف
يعني انها محتملة للاختصاص بالاصول كآيات الذم لكن لما كانت آية النهي خطابا للنبي ص فلا بد من جعلها
من باب التعريض كما لا يخفى وحجتها لعله الاختصاص المذكور بان يجعل العلم فيها بمعنى مطلق الرجحان
والاعتقاد او بمعنى الاعتقاد الظني كما مر اليه الاشارة وبعد تعيين هذه الاحتمالات يبقى عموم النهي ان

اتباع الظن الذي مرجعه الى السلب الكلي كما هو مدعى الخصوم وبعضها لا ينافيه الا انه ينافي صلاحية الاية
للتمسك بها وحاصل الفرق بين الاحتمالات الثلث في الجواب ان الاول مرجعه الى الايجاب الجزئي الذي يرتفع
به السلب الكلي الا ان المنفي في الاول منها الاعتقاد مطلقا مع منع من النقيض اولا والثاني تسليم السلب الكلي الذي يدعيه
الخصوم والاخيرين مرجعهما الى تسليم السلب الكلي الا ان المنفي في الاول منهما الاعتقاد مطلقا منع من النقيض اولا
وفي الثاني الاعتقاد الظني وحاصل المعرج حرمة اتباع ما ليس به اعتقاد مطلقا او اعتقاد ظني وهذا المعنى
مع عموم للاصول والفروع مما لا ينكره احد ولا يلزم من ذلك حرمة اتباع ما به اعتقاد باحد
الوجهين المزبورين كما هو مدعى الخصوم بل الظم المستفاد المتبادر جواز اتباعه فتكون الاية
لنا لا علينا ثم ان الاحتمالين الاخيرين ما ينافي صلاحية الاية للتمسك مع تسليم عمومها كما ان الاحتمال
الاول ما ينافي عمومها فعلى ما قررنا قول المصنف ما ينافي اه بيان لما تقدم من الاحتمالات الثلث لا انه بيان لقوله
ولعزمه فقط كما يتراءى بادي النظر ويظهر من كلام بعض ارباب الحواشي فانه فاسد كما يظهر بالتامل ويمكن
انه يريد بقوله او صلاحيتها اه ما مر سابقا من التفرقة **قوله** لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب
المشافهة وغيره اه انه مقلوب عليه اذ للمانع ان يقول ان ما تمسك به في حجية الظن من الايتين من خطاب المشافهة
فلا يجوز ان يكون هناك ما يدل على خلاف ما هو ظاهر منهما نعم يمكن ان يقال في المقام ما اشرنا اليه في سالف
الكلام من ان غاية ما للمانع ان يثبت بالقاء على ظواهرها والالزام المصدر بيان ذلك انه لو جاز العمل بتلك الظواهر
لزم المصدر بيان ذلك انه لو جاز العمل بتلك الظواهر لزم ان لا يجوز العمل بها لان العمل بها يستلزم حرمة العمل بكل
ظن ومنها ظن الظنون فلا يبقى لنا دليل بها باصالة المذكورة **قوله** بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد
مطلقا اه يعني ان ما ادعاه السيد من حصول العلم الضروري بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا سواء كان
جامعا للشرائط الاتية المفيدة للظن ام لا غير حاصل لنا في هذا الزمان قطعا ولو اعتمدنا في ذلك على
نقل السيد وبه حكمنا على ما استفيد كان ذلك منافيا للمطلوب ونقضا لغرضه لا نرجع من هذا النقل عدم
العمل بخبر الواحد فلو اعتمدنا على قوله فقط وعملنا به فقد كنا عملنا بخبر الواحد وهو لا يقول به اذ لم يحصل
الشايع فعلم انه خبر عن كونه خبر واحد لان هذا النقل عن الامامية ليس بمتواتر بل خبر واحد تفرد به السيد
ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلانه مقلوب عليه اذ للمانع ان يقول ان ما نقله من تمسك الشيخ من ائمة عمل
الامامية بعد عمل المرتضى كان على اخبار الاحاد غير حاصل لنا الان واعتمادنا في الحكم بذلك على نقله لنرد نقضه

لغرضه

لغرضه اما لانه دور بحسب اولانه يستلزم لوجوب قبول خبر السيد بان بعض العمل ليس بحجة واما ثانيا فلان السيد ان
يقول وجب عليكم العمل بهذا النقل على سبيل الالزام كما نبه عليه بعض الاعلام وبه ان السيد ما لا يخفى على الاوائل فقها
قوله ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم اه وبناء السيد في جواز العمل سواء كانت الدلالة قطعية
لا يقول بوجوب تحصيل القطع بالحكم الشرعي بل يقول بوجوب تواتر السند في جواز العمل سواء كانت الدلالة
قطعية ام لا ولهذا يعمل بظواهر الكتاب وظواهر الاخبار المتواترة واصالة البراءة مع ان شيئا منها لا يفيد العلم
القطعي وكل حكم كان الطريق اليه واحدا لا يكون هناك تكليف يلزم التكليف بالمحال والجواب عن هذا انما نفينا
من عدم حصول الكفاية لو اقتصرنا على ذلك ومنع كون الظن الحاصل من ذلك ظنا مخصوصا وصوره معا
لخبر ذلك كما اشار اليه المصنف ايضا سابقا **قوله** ولعل الوجه في معلومية مخالفته لها المراد من هذا
الكلام بيان الجمع بين الادلة الدالة على العمل بخبر الواحد وبين الادلة على المنع منه ما حصلناه او سلمناه من
ما نقل السيد على المنع من العمل بخبر الواحد نقول ان معناه انه اذا امكن تحصيل العلم بالرجوع اليهم عليهم السلام
لا يجوز الاعتماد على اخبار الاحاد المفيدة للظن وذلك لا يخالف الجمع بينه وبين دليلنا الدال على جواز
العمل بها فانهم اذا تمكنوا من تحصيل العلم فكيف يعتمدون الظن الحاصل من خبر الواحد فجعلها عليه فان
ذلك قبيح عقلا ويؤيد ذلك ما حكاه المصنف عن السيد ايضا من البيان للجمع المذكور فانه ادعى على
في بعض كلامه سوى الاول ما حاصله ان معظم الفقه معلوم بالضرورة من مذاهب الائمة عليهم السلام باجماع الامامية
وهذا بالنسبة الى عهد الزمان واشباهه امر ممتنع فالتكليف بتحصيل العلم فيه امر غير جائز فتعين
ان يكون ذلك مختصا بزمنهم وما يقرب منه من الازمنة التي كان تحصيل العلم بالاحكام فيها ممكنا
واما اذا تعذر العلم بالاحكام على ما علم بالضرورة من مذهبنا ومذهب الائمة عليهم صلوات الله الرحيم
الدين كما في نحو زماننا هذا فالتكليف فيه انما هو بالظن اذ اقامة الظن مقام العلم اذا تعذر مما لا نزاع
فيه للعقلاء وقد ذكره السيد في مواضع من كلامه منها ما نقله عنه المصنف في مسئلة جواز الامر بالفعل
المشروط مع علم الامر انتفاء شرطه من انه قد ثبت ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم فاما مع
حصوله فلا يقوم مقامه ويرد على المصنف امور الاول ان ما ذكره هنا لاجل الجمع بين الادلة على ما
قررنا ينافي ما ذكره دليلا ثالثا على حجية الخبر من الاجماع المحقق عنده والثاني ان قوله فالتكليف فيه
تحصيل العلم غير جائز يرد عليه ما اوردناه على قوله ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي اه لكن الجواب

الكلام في دفع التدافع بين ادلة
على حرمة العمل بالظن وبين ادلة
على جواز العمل بها في الاحكام

عن هذا الجواب وذاك والثالث ان الانصاف ان تحصيل العلم بالاحكام في زمان السيد بل في زمان
حضور الامام عليه السلام غير ممكن كما يظهر لمن تتبع الاخبار مثل نحن نلقي اليكم الخلاف لانه احفظ لنا ولكم
وحديث خلف بن حماد عن الكاظم عليه السلام في دم جارية افتضها زوجها ولم ينقطع نحو عشرة ايام وغير ذلك
من الاخبار وبالجملة فان التقية وغيرها مانعة من العلم بالحكم في عصر الامام ايضا فالتفرقة بينه
وبين السيد كما صنع المصنف جمعا بين الادلة محل تامل فتأمل قوله واما مع امكان تحصيل العلم الخ ظاهر هذا
الكلام انه لا يحتاج الآن الى اثبات الدليل القطعي على جواز العمل بخبر الواحد توضيح ذلك ان الاصل الخ
وحيث علم انه لا يمكن في هذا الزمان تحصيل العلم يتوقف على قيام الدليل القطعي على جواز العمل فلا
حاجة لنا الآن الى تجديد شقة البحث عن قيام الدليل على جواز العمل به الا بعد العلم بخبر الواحد وعدمه
مع ان السيد قد اعترف في جوابه للمسائل التبانيات بما ذكره وفيه ما لا يخفى على المتامل اللهم الا ان
يقال ان المراد من عدم الاحتياج الى اثبات الدليل القطعي على العمل بخبر الواحد الا ان الدليل الخصوص ليكون
للخبر كالكتاب في كون الظن الحاصل منه ظنا مخصوصا ولا حاجة بنا بعد تعذر العلم الى تحصيل هذا الدليل الخاص
اذ يكفينا الدليل العام على كون الخبر حجة كما صرح به بعبارة اخرى بان مقتضى الدليل الذي هو الدليل الرابع
على نحو ما حررناه او قررناه واصل انعكاس الاصل واصالة وجوب الاخذ بكل لم يقم على منعه دليل فيجي
عدم حجية ظن منكور بعد انسداد باب العلم وان كان التكليف بالظن فعاد حي خلاف الاصل فعليه اقامة
الدليل عليه وليس فليس ومنها على ما قررنا الدليل الرابع تام واما على ما قرره المصنف فلا كما عرفت
قوله فانه يجب الخ رد ذلك لان كلا من هذين الفاضلين اعني السيد والعلامة قد ادعى الاجماع
على خلاف مدعى الآخر فان العلامة اسند العمل باخبار الاحاد الى الامامية وصرح بان المخالف هو السيد
ومتبعوه من الامامية غير السيد يعملون على العمل باخبار الاحاد وادعى السيد اجماعهم على عدم العمل
هذا الا انه مع ذلك قد اماتت الدعويان على ظاهرهما وانت خبير بان ما تعجب المصنف من التدافع بين العلمين
ما يرد عليهما فانه في الوجه الثالث ادعى اجماع الاصحاب على نقيض مدعى السيد فالعجب منه اشد
وكيف كان فقد رد التدافع المذكور بوجوه الاول ما ذكره المصنف لكن على الاطلاق بناء على ما حكاه
عن السيد سابقا فانه ذكر في مواضع من كلامه الاكتفاء بالظن فيما تعذر فيه العلم ثم انظر قوله
ومعول العلامة الى قوله حيث اودعوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية كون الاصل

الاصل

الكلام في التدافع بين ما ادعاه السيد ويخرج من الاجماع على ... النقض ومدعى ... الاجماع

الاصل في الظن الحجية كما اشرنا اليه سابقا والثاني ما نقل عن صاحب شرح العوامل من ان خبر الواحد على ما يستفاد
من كلامهم يستعمل في معان ثلثة احدها الشاذ النادر الذي لم يعمل به احد او ندر من يعمل به ويقابله ما عمل
به الاكثر وثانيها ما هو الماخوذ من الثقات المحفوظ في الاصول المعمول بها عند معظم جميع الطائفة والثالث المتواتر
القطعي الصدور والذي علم بعيشرع ... الطائفة ونقل اجماع الامامية هو انكاره هو الاول لا غير كما يظهر
من العدة حيث صرح بجواز العمل بخبر الثقة في الرواية وان كان فاسد المذهب فاسقا بجوارحه وقال
في موضع اخر قد دل للناظر على بطلان العمل بالقياس وخبر الواحد الذي يختص المخالف بروايته وقال
في الذريعة ان غرض السيد برده هو الثاني كما يظهر من جوابه للمسائل التبانيات والثالث ما نقل عن الشيخ
في العدة من انه نقل اجماع السيد على المنع من العمل باخبار الاحاد على ان مراده من نقل الاجماع على المنع
هو المنع بما يرويه العامة من اخبار الاحاد لا مطلقا لان السيد ايضا يعمل بخبر الواحد اذا كان ثقة
وامامة اماميا وان كان يعتبر زيادة القرائن وهو الظاهر من بعض كتبه الذي هو ابدا كالمسائل التبانية
والانتصار فانه فيهما قد يعمل على بعض اخبار الاحاد ولا يخفى عليك ان هذا الحمل ينافيه ما نقل المصنف
عن السيد من انه ادرج على ما فسر في بعض كلامه سكالا هذا اللفظ فانه سد وتم طريق العمل بالاخبار فعلى
اي شيء يعولون في الفقه كله الى اخر النقل والرابع ما قيل من ان الاجماع السيد استنباطي مستند الى ذلك
بما نقل عنه في الموصليات حيث قال قال فيها بعد نقل عدم جواز العمل باخبار الاحاد ما لفظه هذا انه
قيل اليس شيوخ هذه الطائفة قد عولوا في كتبهم في الاحكام الشرعية على الاخبار التي قد دونوها
عن ثقاتهم وجعلوها العمدة والحجة في هذه الاحكام حتى ردوا عن ائمتهم فيما يجيء مختلفا من الاخبار
عند عدم الترجيح كلها ان يوخذ منها ما بعد عن قول العامة وهذا يناقض ما قدمتموه قلنا ليس
ينبغي ان يرجع عن الامور المعلومة والمذاهب المشهورة المقطوع عليها بما هو مشتبه ملتبس محتمل وقد
علم كل موافق ومخالف ان الشيعة الامامية تبطل القياس في الشريعة من حيث لا يؤدي الى علم وكذلك
نقول في اخبار الاحاد انتهى ثم قال انه ظاهر هذا الكلام بل صريحه ان الاجماع انما استنبط من عدم
علمهم بالقياس وانت تعلم انه يجوز ان يكون عدم عمل الاصحاب بالقياس لقيام الادلة المتواترة
على عدم جواز العمل به لا لاجل افادته الظن واين هذا من استلزام عدم جواز العمل بخبر الواحد
وان الاجماع الذي حكاه الشيخ والعلامة اجماع محقق صحيح انتهى والحق ان الاجماع الذي ادعاه السيد

صحيح ايضا اذ انكار العمل بخبر الواحد في الجملة مما يبعد فيه وانه كان مذهبا للامامية بلا شك بعيد جدا وعلى ذلك ينبغي ان تنزل دعوى الاجماع الا انه اخطار في دعوى التعميم كما يجده الطبع السليم والذوق المستقيم ويدل عليه ما حكاه المصنف عنه من انه ذكر في مواضع من كلامه اقامة الظن مقام العلم اذا تعذر اذا عرفت هذا فاعلم ان للسيد الاستاد كلاما يرتفع به الحيرة والتعجب عما وقع للعلماء الاعلام من الاختلاف فلا باس بايراده في المقام قال قدس سره ونعم ما قال عدم تعرض الاصحاب لرواية في مسئلة لا يقدح في شيء فان الرواية متى صحت للاحتجاج لم يتوقف على سبق الاحتجاج بها من غير هذا المستدل كيف ولو كان كك لوقفت الادلة على المستدل الاول وامتنع التعدي عنه بتكثير الادلة وتحقيق المسائل واوجب القدح في اكثر الاحتجاجات المذكورة في كتب الاصحاب فان من تاخر عن الشهيد الثاني قد زاد عليه كثيرا وهو قد زاد على الشهيد الاول وهو قد زاد على الفاضلين والفاضلان على الشيخين والشيخان على من تقدمهما وقد جرت سنة الله في عباده وبلاده بتكامل العلوم والصنايع يوما فيوما بتلاحق الافكار وانضياء الانظار وزيادة كل لاحق على سابقه اما بزيادة تتبعه وعثوره على ما لم يعثر عليه الاول اولان افكار الاوايل هيات له ذكرا وامدته اصلا صالحا فزاد عليهم بما اخذ عنهم او بعناية ربانية ولطف بخصوص ساقا الى المتاخر زلفة وكرامة ولنعم ما قال ابن ادريس في خاتمة السراير ولا ينبغي لمن استدرك على من سلف له بعض الاشيا ان يرى لنفسه الفضل عليهم لانهم انما زلوا حيث زلوا لاجل انهم كدوا افكارهم وشغلوا ازمانهم في غيره ثم صاروا الى الشيء الذي قد زلوا فيه ومن ياتي بعد فقد استفاد ما استخرجوه ووقف على ما اظهروه من غير كد ولا كلفة وحصلت لهم بذلك رياضة واكتسب قوة نافيه يعجبني صار الى حيث زل فيه من تقدم وهو صحيح الفكرة متسع الزمان لم يجعفه ملل ولا حاصر بحران الحفظ ما لم يحفظوه ولذلك زاد المتاخرون على المتقدمين وكثرة العلوم بكثرة الرجال واتصال الزمان وامتداد الاجال هذا كلامه وكما ان استدراك اللاحق على من سلف لا يوجب طعنا فيهم فكذا اهمالهم لما استدركه على من تقدم باشياء كثيرة اهملها المتقدم وكثيرا ما يدعى احدهم ان المسئلة خالية عن النص ثم ياتي من بعده ببعض النصوص معتبرة بل صحيحة من الكتب الاربعة فضلا عن غيرها كما وقع بالنسبة الى الشهيد الثاني كثيرا جدا واستقصاء المواضع التي اتفق له ذلك ولغيره يقتضي التطويل انتهى كلامه زيد برهانه **فتامل** ويمكن ان يقال ان دعواه لا يمكن بالاطلاق اذ ظ الاطلاق سيما مع ملاحظة انفا

الكلام فيما ذكره من كثرة الاختلاف العلماء في المطالب العلمية من الاحكام

[illegible] السلف [illegible] الثاني [illegible]

مذهب ابن قبة ان السيد لا يعمل بالخبر وانه سد عليه باب العلم وهو خلاف الواقع كما مر من مقالة السيد ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر وان العلامة وغيره يعمل بالخبر ان امكن له تحصيل العلم وهذا مما يرشدك الى حقيقة ما اشرنا اليه سابقا فان قضية الاصل الاصيل حجية الظن الا ما خرج لا العكس كما في الاذهان ارتكز ثم لا يخفى عليك ان كلامه هنا من ان نعوّل العلامة على ما ظهر له من حال الشيخ وامثاله انه مناف لقوله والانصاف انه لان حاصله كما سنعرفه ان الشيخ وامثاله موافقون للسيد في منع العمل بالاخبار المجردة عن القراين العلمية وانما نسب العلامة اليهم من خالفهم في ذلك لخبط واشتباه وستعرف ان الخبط والاشتباه انما هو منه لا من العلامة لعلل انه مقام **فتدبر** ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى بعد ان بعد الفحص والتفتيش عن اقوال الفقهاء المشهورين كالشيخ واضرابه والاطلاع على اثارهم في كتبهم المنسوبة اليهم لم يظهر منهم ما يدل على موافقة للسيد في عدم عمل الامامية باخبار الاحاد اذا كانت مجردة عن القراين المفيدة للعلم وحصرهم العمل بالمتواترات والاحاد المحفوفة بالقراين كما انه لم يظهر من حالهم المخالفة للسيد في ذلك ومن هنا تعرض على العلامة حيث نسب اليهم المخالفة للسيد حتى ادعى اجماعهم على خلافه وذلك اي عدم الظهور في الامرين لان الاصحاب حين تدوينهم الاخبار في كتبهم كانوا قريبي العهد بزمان لقاء الامام عم فان اوفاة وكيل صاحب الامر الذي وقعت الغيبة الكبرى والبلية العظمى بعد وفاته سنة تسع وعشرين وثلثمائة على ما نقل وكان مولانا شيخنا الطوسي سنة خمس وثلثمائة ثمانين وثلثمائة وكانت وفاته سنة ستين واربعمائة وكان مولد السيد سنة خمس وخمسين وثلثمائة ووفاته سنة ست وثلثين واربعمائة واذا كان الامر كك فاستفادة الاحكام منهم عم بالقراين المعاضدة للاخبار ممكنة غير متعسرة كما في هذا الزمان فصح ما اشار اليه السيد في جواب السوال الذي اورده على نفسه من ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا عم بالاخبار المتواترة ان الامامية لم يعتمدوا على الخبر العاري عن القراين هذا شرح على دقيق العبارة وتبعه على ذلك الفاضل التوني بل تعدى عنه نسب المنع الى الشيخ والصدوق والمحقق وهو غريب جدا ومخالف لظاهر العيان من كتبهم لان ما هو صريح كلام الشيخ في مواضع من العدة موافقته للسيد في انكار الامامية العمل بخبر الواحد الا انه خصه بما رواه المخالفون في كتبهم واما الذي رواه الامامية في كتبهم وتداولوه بينهم

الكلام فيما ادعى من شهرت [illegible] الفاضل التوني من ان [illegible] منع العمل بخبر الاحاد [illegible] الاحكام

ونتناقلوه فاتفقوا على العمل بها قال في العدة والذي اذهب اليه ان خبر الواحد لما لا يوجب العلم وان
كان يجوز ان يرد العبادة بعقلا وقد ورد جواز العمل به شرعا الى ان قال واما ما اخترته فهو ان
خبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا وكان مرويا عن النبي واحد الائمة وكان ممن لا يطعن
في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه لانه اذا كان كك
كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القراين فيما بعد جاز العمل به والذي
يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجتمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها
في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا
افتى بشيء لا يعرفونه سئلوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان
راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله وهذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي
ومن بعده الى زمان الصادق جعفر بن محمد الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل
بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز
عليه الغلط والسهو انتهى وبالجملة فان كلام الشيخ في العدة وفي عدة مواضع صريح في مخالفته للسيد حيث
ادعى الاجماع على العمل بالاخبار المجردة عن القراين وكذا كلامه في ديباجة الاستبصار صريح في ذلك
وفي ديباجة التهذيب كما مر اليه الاشارة وكان المص كما نقل عنه ولده لم يحضره كتاب العدة في هذا المقام
ثم بعد وقوفه عليه اعترف بما ذكرنا واعتذر كما نقل عنه في الحاشية المنسوبة اليه ثم ان قوله واستفادة
الاحكام منهم اما عطف على قوله بزمان لقاء المعصومين او على قوله اخبار الاصحاب وكذا قوله ع
جزئيات بتقدير العامل ويحتمل كون الواو بمعنى مع وعلى التقادير ضمير منهم راجع الى المعصومين
قوله وما فهمه المحقق من كلام الشيخ اه مراده من نقل كلام المحقق في هذا المقام جعله شاهدا لما
صار اليه من ترجيح دعوى السيد على ما ادعاه العلامة من اتفاق العامة من الخاصة سوى السيد على
حجية الاخبار بتنزيل ما يظهر من تعلقهم بها على انهم انما تعلقوا بها لاقترانها بما يفيد العلم من القراين
لا لذاتها وفيه اولا ما عرفت انفا من ان كلام الشيخ في العدة وغيرها ينادي بمخالفته للسيد وان كلامه
في الخبر المجرد عن القراين العلمية كما صرح به لا تغير واحد من اصحابنا المتاخرين وتلخيص ذلك ان المحقق
لم يحمل على مذهب الشيخ لو كان المص صادقا فيما فهمه من كلام المحقق وثانيا ان المص لم يحمل على

بما نقل عن المحقق اذ ما نقل عنه ليس صريحا بل ولا ظاهرا فيما صار اليه لان حاصل ما نقل عن الشيخ انه جوز
العمل بالاخبار المروية عن الائمة التي دونها الاصحاب في الكتب المتداولة عندهم سواء رواها الامامي
او غيرهم اذا كان ذلك الخبر الذي لا يوجب كون تلك الاخبار مقترنة بالقراين المفيدة للعلم بالصدق
سيما مع تصريح الشيخ في مواضع بانها غير مفيدة للعلم مع انها لو كانت كك لاصحاب الائمة لا يلزم ان
يكون كك عند الشيخ ايضا وليس في كلام الشيخ ما يدل على انها كانت كك ولعل منشأ غلط المص في
فهم كلام المحقق وجود لفظة مطلقا في موضعين من كلامه وقوله لا كل خبر يرويه امامي لكن المراد
غير ما فهمه المص كما هو ظ وثانيا ان اعتماد المص على ما فهمه المحقق من كلام الشيخ ينافي ما قرره
من اصالة حجية الظن بالدلائل سيما الدليل الثالث ورابعا ما مر اليه الاشارة من ان دعوى التواتر
او الاحتفاف بالقراين العلمية في الكل بالنسبة الى الكلاجي والمحاليك والقنوات في زمان الحضور والعمل
في حيز النقصان بل خارجة عن دائرة الامكان ثم ولكن غاية الامر حصول الظن بالاجماع وهو لا يصلح
لمنع حجية هذا الظن او نقول ان الظن الحاصل من الاجماع معارض بالظن الحاصل من جهة فلا بد من
الترجيح ان وجد والا فالتوقف وبالجملة فانا موافقون للمص في انعكاس الاصل وان دعوى
عدم حجية ما سوى الظنون مخصص لهذا الاصل لا يسمع بلا دليل والمص معترف بذلك الا انه يدعي
وجود دليل على التخصيص وهو الاولوية المستفادة من منطوق اية النبأ وفيه مضافا الى ما مر ما ورد
هو خلاف الايات الناهية عن اتباع الظن فتفطن **قوله** قياسا على جواز الاقتداء به حاصل ان المعنى
يقبل اخباره عن كونه متطهرا فجواز الاقتداء به في الصلوة فليقبل في غيره قياسا عليه وحاصل
جواب المص اولا منع جواز الاقتداء به المعترض في كلامه بمنع الحكم في المقيس عليه فالمراد بالحكم هو
الجواز بالمقيس عليه هو قبول قوله في الطهارة وهذا غير ظ من كلام المص لكنه هو المراد بالحكم هو الجواز
كما يظهر من بيانه وغيره وثانيا بعد تسليم الحكم في المقيس عليه منع صحة هذا القياس لوجود الفارق
كما يعلم من قاعدتهم في القدوة فانهم يجوزونه القدوة والاقتداء وقبول الرواية وثالثا ما اشار
اليه بقوله ولمنع اصل القياس اه اي الاصل الذي هو القياس فالاضافة بيانية لا لامية وطريقة
والا يرجع الى المنع الاول ويمكن ان يكون الاضافة هنا لامية كما هو الاصل فيها لكن لا بد ان
يراد منه بالاصل الدليل الدال على حجية القياس وذكر في جملة من الكتب كالمعالم والمختصر وشرحه

والاحكام حجة اخرى لقبول رواية الصبي المميز وهي ان شهادة الصبيان في الجراح مقبولة فلتكن روايتهم
كذلك والجواب اولا ان قبول الشهادة لاجل الاحتياط في الدماء لا لاجل صحة خبر الصبي وثانيا ان منصب
الرواية اعظم اذ الحكم بها مستمر والثابت بها عام للمكلفين بخلاف الشهادة فلا يقاس احدهما على
الاخر فتدبر **قوله** هذا اذا سمع اه اي عدم قبول رواية الصبي المميز اذا سمع وروى قبل البلوغ
اما اذا روى بعد البلوغ ما سمعه قبله فيقبل لما ذكره المصنف بقوله لوجود المقتضي الى قوله وعدم
صلاحيته ما يقدر مانعا وهو اعتقاد عدم المؤاخذة عليه بالكذب في حال الصغر للمانعية او متحملا
عدم القبول فان شيئا منها لا يصلح للمانعية لما ذكره المصنف من وجود المقتضي حاصله ان ابنائنا
عدل جامع للشرائط فكما كان لك قبل ادائه واجب القبول اما الصغر فلانه المفروض واما الكبر فلما
مر من الوجوه المقتضية لقبول رواية خبر العدل ولما في تهذيب الاحكام والمختصر وشرحه من اجماع الصحابة
على قبول رواية بني عباس والزبير وغيرهما التي حملوها قبل البلوغ ورووها بعده كما يدل عليه كتب
الحديث ولما فيه والاحكام من الاجماع على قبول شهادة الصبي المتحمل لها قبل البلوغ اذا اقامها بعد
في الرواية اولى بالقبول وفيه نظر اولا بان الشهادة خاصة بالشخص معتد ودين بخلاف الرواية فانها
شرع عام للجميع وثانيا ان الشهادة حق آدمي يضيق فيسمع فيه شهادة الصبيان بخلاف حق الله ولهذا
لا يقبل في الزنا الا اربعة شهود ولما فيه ايضا من ان اجماع الكل على احضار الصبيان مجالس الحديث
فلو لم يقبل روايتهم عند البلوغ لم يكن لاحضارهم فائدة وفيه نظر اولا للجواز كونه لاجل التبرك ولذا
كانوا يحضرون الاطفال في المهود ويستجيزون لهم من المجتهدين كما سيأتي في تتمة وثانيا الجواز ان يكون
للتمرين والتعويد كما في العبادات والحاصل ان الدليل على القبول في موضوع البحث هو ما ذكره
المصنف تبعا للنهاية لا هذه الوجوه الناقصة نعم هي لاعتضاده صالحة فتم **قوله** عندنا بل عند
مخالفينا كما صرح ابن الحاجب والعضدي والامدي وممن صرح منا بالاجماع جماعة كالنهاية والزبدة
والمنية ولعل وجه التخصيص عدم الالتفات الى خلاف مخالفينا ودونهم ولعله بهذا يندفع ما قيل
عليه من ان الاسلام شرط في قبول الرواية عند جميع اهل الاسلام فالتخصيص غير سديد وارادة التعميم
من اللفظ بعيد مع انه يمكن ارادة التعميم على نحو ما في كتب الرجال ان ابان بن بكير مثلا شيخ ثقة
من اصحابنا ويعنون بذلك اصحابنا العلي الامامي وكيف كان فظاهر اطلاق كلام المصنف عدم قبول
بل ما جمع الشرائط الخمسة المذكورة هنا وفي جملة من الكتب كالنهاية والتهذيب والمبادي وغيرها
وهو كونه راجح الصدق كما نبه عليه في النهاية والمنية وكيف وابن كان

رواية الكافر مطلقا سواء كان من اهل القبلة ويعبر عنه بكفار المسلمين كالغلاة والمجسمة ام لم يكن منها كاليهود والنصارى
مطلقا وان علم من دينه المبالغة في الاحتراز عن الكذب وهذا القسم من الكافر لم يذهب احد من اهل الاسلام
الى قبول روايته كما صرح به الاجماعات واما القسم الاول وهو من كان من اهل القبلة فكذلك الا ما حكي عن ابي الحسين
البصري من انه فصل بانه ان كان مذهبه جواز الكذب فكالثاني والا تقبل روايته والمشهور عدمه مطلقا لوجوه الاول
ظاهر اطلاق الاجماع والثاني ظواهر الآيات كقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا وهذا ظالم فلا يجوز قبول
روايته لانه ركون اليه ودليل المقدمة الثانية الاية الشريفة وقوله تعالى ان جاءكم فاسق اه كما في جملة من الكتب
كالنهاية والتهذيب والمنية والغاية والمختصر وشرحه والاحكام ووجه الدلالة ان الكافر فاسق كما اشار اليه
بقوله وهو شامل للكافر ووجوب التبين في الخبر دليل على عدم كونه حجة بنفسه والا لما وجب التبين وكل
فاسق لا يقبل خبره واما الصغرى وهي ان الكافر فاسق كما في جملة من الكتب كالمبسوط والتهذيب والفصول
والمبادي وشرحه ومجمع البيان والمنية وزبدة البيان وكنز العرفان والايضاح قالوا في هذا كل كافر
فاسق ويدل عليه اجماع المسلمين فلان الفسق في العرف السابق هو الخروج عن طاعة الله وهو شامل
له وما يدل على ذلك ايضا الاستقراء في الآيات الكثيرة منها قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الفاسقون ووجه الدلالة اما اولا فبان الكافر لم يحكم بما انزل الله واما ثانيا فبانه تعالى جعل
من لم يحكم بما انزل الله كافرا في قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومنها قوله
تعالى انهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين الى غير ذلك والحاصل ان ما يدل
على صدق الصغرى هو الشهرة العظيمة والاجماع كما في الايضاح وكنز العرفان والاستقراء والآيات
والاخبار ولم نرها ملخصة في ذلك احدا الا الشهيد الثاني في شرح الدراية ونقل منعه كما سنشير اليه
والى ضعفه الاشارة واما صدق الكبرى فيدل عليه اكثر الاجماعات المذكورة والعقل ومنطوق
الاية الشريفة فانه شامل له ايضا لما مر غير مرة من ان الجمع محلى لكلام الشارع بل الكلام كل متكلم على
عرفه لا على العرف المتأخر كيف ولو حمل الاية على الفاسق المسلم لزم منه قبول خبر الفاسق الكافر على
الاطلاق نظرا الى مفهوم الاية وهو خلاف الاجماع فانهم والفاسق في العرف المتأخر اعني عرف
المتشرعة المسلم المرتكب لاحدى الكبائر او المصر على احدى الصغائر وبهذا ظهر ضعف ما في طائفة
وبدء مرتين من منع صدق الفاسق على الكافر المختلف في الاصول بعد بذل المجهود وفي الاول في مقام الطعن

على ما استدل بالاية لاثبات الاسلام في الشاهد والراوي كالعدالة في بيت رحيث قال وجد له بكفره
ليس هذا الاضم الحكمه وجها اخر وفيه نظر لان الفسق انما يتحقق بفعل المعصية مع العلم بكونها معصية
اما مع عدم او مع اعتقاد انه طاعة بل من امهات الطاعات فلا والاخ المخالف للحق في الاعتقاد
كذلك لانه لا يعتقد المعصية بل يعتقد ان اعتقاده من اعظم الطاعات سواء كان اعتقاده عن نظر ام تقليد
ومع ذلك لا يتحقق الظلم وانما يتحقق ذلك مما يعاند الحق مع علمه به وهذا لا يكاد يتفق وان توهم
من لا علم له دربته في مجمع الفائدة بقوله عدم الايمان فسق وهو مانع عن قبول الشهادة بالكتاب
والسنة وفي الاخبار ما يدل على ان ذلك كفر ثم نقل جملة من الاخبار فقال ومن درية وحصر امثال
هذه الاخبار كيف لا يكون فاسقا ولا يعفو لعفو لشهادتهم وتسميتهم بالعدالة كما يفهم من شرح
الع ثم نقل ما نقلناه عنه فقال دانت تعلم فساد هذا الكلام مع قطع النظر عما ذكرنا فانه واضح الخاتمة
الخالية فانه يلزم عدم فسق كل من اعتقد ان ما يفعله ليس بحرام فلا يكون فاسقا بقتل الانبياء
والائمة والشرب والزنا وانواع المعاصي بل عدم معاصي الكفار وكونهم معتقد دينهم مع عداوتهم
مع الله ورسوله واهل بيته وبالجملة فسماد هذا القول كثيرة جدا وقد بالغ في ذلك ولا ينبغي
صدوره من مثله ولا العرف وصد ذلك والله اعلم الثالث ان الرواية من المناصب الشريفة فلا يليق
بالكافر الرابع ان كفره يقتضي الاهانة والاذلال وقبول روايته يقتضي التعظيم والاجلال
وبينهما تناف فتم الخامس ما ذكره المص من الاولوية وما عزاه الى الحسينة كما في ترب والمنية
ان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن البصري وقتادة وعمر بن عبيد مع علمهم بمذهبهم
واعتقادهم كفر الذاهب اليه وفيه اولا المنع من ذلك ان اراد باصحاب الحديث كلهم ليكون اجماعا
كيف فان المعظم كما تقدم على المنع وان اراد بهم البعض فلا يجديه نفعا لعدم حجيته اذا عرفت هذا فالاقوى
عندنا الاضعف هو التفصيل في المسئلة بانه يقبل رواية الكافر المتدين في دينه اذا كان الكذب في دينه
حراما لحصول الظن بروايته للاصل الاصيل والانكار صحة رواية النباء فانها لم تدل على رد خبر الفاسق
مطلقا بل امرتها بالتثبت والمعرفة وبانه محترز عن الكذب تثبت فيجب العمل بالاصل والاية مع ضعف
دلالتها على المانع واما في الاولوية التي استظهرها المص قوله وهو ظاهر في الظهور جدا
ان الحكمة في رد خبر المسلم الفاسق جرأته في دينه وعدم اجتنابه عن المعاصي وذلك امارة عدم

مبالاته في دينه والكافر متدين في دينه مع تحريم الكذب فيه كما هو المفروض فاين الاولوية ونفيها بما ذكرنا
في الاحكام واما الاجماعات فنفيها اولا المنع من انعقادها لاطلاقها الحصر وحصول الظن وثانيا بعد تسليم
ذلك ان الظن الحاصل منها معارض بالظن الحاصل من خبره فيتساقطان ويبقى الاصل سليما عن المعارض
فلا يلزم خرق الاجماع كما مر في الصبي المميز واما اية النباء فنفيها مضافا الى ما مر ما ذكرنا انفا وضعف
سائر الوجوه وبالجملة فتخصيص الاصل هنا ايضا كما صنع المص بتخصيص المخصص بعلم من الدليل بانعكاس
الاصل فالالازم عليه منع خبر الكافر مطلقا حتى الكافر المفروض للاصل الاصيل والكلام معه في مسئلة اخرى
وهي كون الاصل حرمة الاخذ بالظن وقد عرفت تحقيق الحال وتوضيح المقال في ذلك البحث لم يبق الكلام
فيه مجال بعون الله المتعال وتحقيق الكلام انا نصدق المصنفين ونكذب كلية الكبرى والعلم ومن قال
عقالته بعيد تكون كلتيهما والشهيد الثاني ومن قال بمقالته يكذبون الصغرى وقول العلم بعيد والشهيد
الثاني وانا غير ابعد كما ظهر وجه ذلك مما ذكرنا قوله والاعتماد عند بعض علماء الشيعة بعيد انه يشترط
في قبول الرواية كون الراوي مؤمنا اي اثنى عشريا وهذا بناء على ان غير المؤمن ليس كافرا كما هو
المشهور عند المتاخرين واما على ما ذهب اليه جمع من القدماء ومنهم الحلي بدعوى الاجماع على كفره فيجري
فيه ما مر في الكافر وفي مجمع الفائدة وفي الاخبار ما يدل على ان ذلك اي عدم الايمان كفر فضلا عن
الفسق بل يفعل الكل من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وروى عبد الله بن ابي
يعفور قال قلت لابي عبد الله عم اني اخالط الناس فيعجبني اقوام لا يتولونكم ويتولون فلانا وفلانا لهم
امانة وصدق ووفاء اقوام يتولونكم وليس لهم تلك الامانة والوفاء والصدق فاستوى جالسا
فاقبل علي كالغضبان فقال لا دين لمن دان الله بولاية جابر ليس من الله ولا عيب على من دان الله
بولاية امام عادل من الله ثم قال الا تسمع قول الله والذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور يعني
من ظلمات الذنوب الى نور التوبة والمغفرة بولايتهم كل امام عادل من الله والذين كفروا اولياؤهم
الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات انما عنى بهذا انهم كانوا على نور الاسلام فلما ان تولوا كل
امام جائر ليس من الله خرجوا من نور الاسلام الى ظلمات الكفر فاوجب الله عليهم النار مع الكفار فاولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون الحديث الى غير ذلك من الاخبار وهي في الدلالة ظاهرة الا انها معارضة بما هو
اقوى منها سندا واوضح دلالة واكثر عددا واعتضادا بعمل المشهور من الاعيان وكيف كان

١٩٨

فالظاهر انه لا اعتماد على ما عليه المشهور من اشتراط الايمان بالمعنى المزبور في قبول رواية الراوي وفاقا
للشيخ وبعض المتأخرين لما اشرنا اليه في وجوه الاول ولقوى ما ذكرنا القبول رواية الكافر الثاني انه بثبوت
حجية الخبر وجواز العمل به مطلق فالاصل عدم الاشتراط بشيء الا ما قام الدليل عليه ولا دليل يدل على الاشتراط
المذكور والاية المزبورة مضافا الى ما اوردنا عليها سابقا لنا لا علينا لان الله تعالى امرنا بالتثبت عند خبر الفاسق
وهو الفحص والبحث حتى يظهر الصدق او الكذب وهو كما يكون عن حال الخبر كذا يكون عن حال المخبر بان يستعلم
حاله في الصدق وعدم الكذب فان ظهر بعد البحث انه ثقة متحرز عن الكذب يحصل الظن بصدق الخبر كما
لا يخفى وتخصيصه بالاول يحتاج الى دليل والحاصل ان التثبت عن حال الخبر المفيد لكونه ثقة متحرزا عن
الكذب يغني عن التثبت في خبره كما في العدل فان الغنا عن التثبت في خبره انما حصل من التثبت عن حاله
بكونه عدلا فتعمم التثبت في المعنى بمنابذة العدالة في المفتي عليه الثالث عمل الطائفة بروايات
غير الشيعة الامامية من الفطحية والناووسية والواقفية وغيرهم كما هو ظاهر لمن تتبع كتب الاصحاب ونحو
الكشي انه ادعى الاجماع على العمل بروايات عبدالله بن بكير مع انه فطحي قال انه ممن اجتمعت العصابة على
تصحيح ما يصح عنه واقروا له بالفقه وانا اعتمد عليه وان كان فاسد المذهب وروايات ابان بن عثمان
مع كونه ناووسيا قال ان العصابة اجتمعت على تصحيح ما يصح عن ابان واقروا له بالفقه فالاقرب عندي قبول
رواياته للاجماع المذكور وكذا ادعى العلامة الاجماع على العمل برواياته قال في منتهى عند ذكر ابان
والاقرب عندي قبول رواياته وان كان فاسد المذهب للاجماع المذكور وظاهر الشيخ في العدة ادعاء
الاجماع على العمل بروايات ابن بكير وغيره من الفطحية وروايات الواقفية مثل سماعة ابن مهران وعلي
ابن حمزة وعثمان بن عيسى وبني فضال وغيرهم مما ذكرنا يظهر انه لا اعتماد على ما ذكره المص من عدم
قبول وحكم والدي في فوائده على الخلاصة انتهى الرابع رواية الاجلاء عنه كابن ابي عمير وصفوان
وغيرهما الخامس الاصل الاصيل اعني الانعكاس فانا بعد ما اثبتنا الاصل كما عرفت مرارا لا نحتاج
لاثبات حجية خصوصيات الظن الى دليل خصوصي بل الدليل العام وهو الاصل كاف وانما المحتاج الى
الدليل ... ان ما ذكره المص عن المحقق من انا لا نعلم الى الآن انه مع ما فيه في نفسه معارض بما ذكره
المحقق في الرسالة العزية من قوله ودعوى اجماع الشيخ على عمل الطائفة باخبار من ذكره وبالجملة تخصيص
الاصل الانعكاسي هنا كسابقه كما منع المص بلا مخصص وما يقال ان المخصص هو الاية والشهرة

الكلام فيما استدل به على اشتراط الايمان في قبول رواية الراوي في الاحكام

نفسه

نفسه مضافا الى ما مر ان الحاصل منهما انما هو الظن ويعارضه الظن الحاصل من خبر الموثق فلا بد من
الترجيح او التوقف اذ لا يجوز نفي الظن بالظن كما لا يجوز اثباته به واما الشهرة المحكية في كلام المص و
شرح الدراية وغاية المأمول فالجواب عنها اولا ظاهر مما مر وثانيا انها موهونة لوجهين احدهما ما ذكره
المص في مقام رفع التدافع بين الاجماع الذي ادعاه السيد على منع العمل بالخبر والذي ادعاه العلامة
على وجوب العمل به حيث اسند الى السيد ان بنائه على طريقة اوائل المتكلمين من حرمة العمل بالظن وان
من عداه بنائه على طريقة المحدثين ومن المعلوم ان السيد واتباعه بالنسبة الى من عداهم من المحدثين
قليلون وان الحديث الصحيح الذي يكون رجال سنده من البداية الى النهاية عدلا اماميا مزكى بتزكية العدلين
كما هو مذهب المص بالنسبة الى غيره من الاحاديث الموثقات والحسان والضعاف كنسبة قطرة الى البحر كما
هو ظاهر وثانيهما ان عمل المشهور ومنهم من ادعى الشهرة المذكورة في مقام استنباط الاحكام على خلاف
هذه الشهرة كما هو ظاهر للمتتبع اذ عدم حصول الكفاية من الحديث الصحيح بالمعنى المذكور مما لا يدانيه
ريب ولا قصور ولهذا نرى المص ومن ضاهاه في مقام استنباط الاحكام يتمسكون بالاخبار
الموثقات والحسان بل الضعاف وبالجملة فهذه الشهرة قبل كلام من يحقق مشهور لا اصل له ثم اعلم
ان سماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى كلهم من الفرقة الواقفية والاولان من اصحاب ق وظم والاخير من
اصحاب ظم والرضا ع وبني فضال هم الحسن بن علي بن فضال من اصحاب الرضا والجواد ع وعن الكشي
انه من اصحاب الاجماع واحمد بن الحسن ابن علي بن فضال وعلي ابن الحسن ابن علي بن فضال وكلهم فطحي المذهب
القائلون بامامة عبدالله ابن جعفر ع وسبب التسمية ان عبدالله كان افطح الراس وافطح الرجلين
كما قيل وقيل انهم نسبوا الى رئيس من اهل الكوفة يقال له عبدالله بن فطيح واما الناووسية كما قيل هم القائلون بامامة
علي الى الصادق ع **قوله** وهي ملكة في النفس اه هذا التفسير منسوب الى الجمهور ومتاخري اصحابنا
كالعلامة ومن تاخر عنه وهو منهج جمع من القدماء ومتاخري المتاخرين عبارة عن حسن الظاهر وعند
الشيخ والاسكافي والمفيد والراوندي والشهيد الثاني وصاحبي المدارك والذخيرة عبارة عن ظاهر الاسلام
اما لان الاصل في المسلم العدالة او للاجماع كما ادعاه في ف وياتي ذكره او للروايات او لما عن المقدس
الاردبيلي وصاحب الكفاية من ان العدالة لو كانت هي الملكة لما زالت بمعصية واحدة ولما عادت بالتوبة
واعتبار اصلاح العمل بعد ذلك سنة او ستة اشهر كما ذهب بعض العامة واللازم باطل فالملزوم مثله

الكلام فيما اشترط في قبول الرواية بالعدالة وما يتعلق بها من الاحكام

وفيه نظر اما هذا اولا فيمنع بطلان الملازمة اذ ليس له دليل الا الاستقراء المحض مستبعدا للحصر وهو لا
يجدي في المطالب النظرية الا ترى المسلم المعروف بالاسلام يتصف بعنوان الاسلام بكلمة واحدة فان العدالة ليست
اقوى من التجاوز عن الاسلام وثانيا ان كلامهم ان العدالة تزول بالكبيرة وتعود بالتوبة معناه زوال الاثر
الذي هو ترتب الاحكام عليها كقبول الشهادة وجواز الايتمام ونحوها في فعل ما استوجر عليه من
العبادات وهكذا الكلام في عودها بالتوبة غاية الامر ان يكون العدالة تاثيرها مشروطا بعدم فعل
الكبيرة وبعبارة اخرى ان العدالة بمعنى الملكة وان كانت لا تزول بمخالفة مقتضاها مرة او مرتين
الا انه لما كان مدار المنافع والمضار على الاثار جعل الشارع الاتيان بما يخالف مقتضاها مزيلا لحكمها
والتوبة رافعة لهذا المزيل وثالثا ان العدالة ليست كالعصمة بحيث لا يجوز معها المعصية وبدله وقوع
المعصية على ندم الهاتم واما ان الاصل في المسلم العدالة ففيه انهم ان ارادوا ان ذلك اصل تعبدي
شرعي نحو اصالة الطهارة ثم لعدم دليل عليه بل وجوده على العدم قائم وهو استصحاب عدم الملكة
لكونها من الامور الحادثة المسبوقة بالعدم لا سيما على المشهور كما صرح به في مجمع الفائدة وكشف
اللثام بل على الاجماع الظاهر المصرح به الاتي ذكره من ان العدالة هي الملكة على ما ذكره المص والى
ما ذكرنا يشير قول العضدي الظاهر ان الاصل الفسق لان العدالة طارية وصرح به في الايضاح وفي التنقيح
وان ارادوا ان الظاهر والمظنون من حال المسلم العدالة كما صرح به في المنية واشار اليه في بعض فقيه
انه وان كان الاصل عدم الفسق وكان الاسلام ملكة رادعة لصاحبه عنه ومقتضاه ولازمه عدم
الفسق وكان الاسلام ملكة رادعة لصاحبه عنه ومقتضاه ولازمه عدم الفسق الا ان وقوع الفسق
من المسلمين كثيرا مما اضعف الاصل ومشاهدة كما غلبة الاهواء مما اضعف الوقوع كما صرح بذلك في
جملة من الكتب كالكشف وزبدة البيان ومجمع الفائدة ولا تتوهم من قولنا ان مقتضى الاسلام ولازمه عدم
الفسق ان نفس الفسق يوجب خروج الفاسق عن كونه مسلما اذ المراد بالاقتضاء واللزوم هو بحسب
الايجاب لا الايجاد وقد مر ان الايجاب لا يستلزم الايجاد بل هو منوط باختيار المكلف والا لزم
الالجاء والاضطرار في التكليف وهو باطل هذا على المشهور من عدم تركب الاسلام من العمل كما هو المعول
واما على القول بتركبه منه كما عن المفيد فساد التوهم ظ واما الاجماع كما عن ف وقال اذا شهد عند
الحاكم شاهدان يعرف اسلامهما ولا يعرف فيهما جرح حكم بشهادتهما دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم

وايضا نحن

وايضا نحن نعلم انه ما كان البحث عن العدالة بغير الاسلام مع عدم العلم بالفسق في ايام النبي صلى الله عليه وآله والصحابة و
التابعين وانا هو شيء احدثه شريك بن عبد الله القاضي انتهى وفي مسالك وحال السلف يشهد بذلك
فيهما ولا انه معارض بما يظهر من كثرة العرفان والتتبع من كون العدالة هي الملكة اجماعا كما صرح به
في الرياض حاليه يشير كلام المقدس في شرح د وثانيا بما سياتي اليه الاشارة وثالثا انه موهون بمخالفة
المعظم الى خلافه ورابعا ان الظاهر عدم المنافاة بين دعوى الشيخ من عدم البحث عن العدالة في عهد
النبي صلى الله عليه وآله والصحابة بناء على ثبوتها للتكليف عند هم ولسقوط العقاب بالكفر السابق عند اظهار
الاسلام وعدم تجدد ذنب منه ح وانه في بدو الاسلام شديد الحرص على امتثال الامر واجتناب النهي
وحكاية ابي اولي فاروزة كرة في بدو الاسلام مشهورة شاهدة عليه فكون الاصل في المسلم العدالة مع عدم
ظهور الفسق ح مسلم الا ان الاصل بعد ذلك الانعكاس كما مر اليه الاشارة واما الروايات فلا تنهض
حجة لاثبات هذا القول لان الاول منها قاصرة السند من وجوه وجابرة ومنها ما صحيح منها سنده معارض
دلالته ولو سلمت سندا ودلالة لم تكن صالحة لمعارضة ما دل على ان العدالة ملكة اه من الاخبار
لوجوه الاول ان هذه اخص مطلقا من تلك الاخبار لدلالتها على ان المسلم الذي لم يظهر منه فسق
يقبل شهادته وهو اعم من ان يكون متصفا بالملكة او حسن الظاهر ام لا وهذه صريحة
في اعتبار امر زايد على ما دلت عليه تلك الاخبار فيجب تخصيصها وتقييدها بهذه الثاني اعتضاد
هذه بالشهرة بل بالاجماع الثالث اعتضاد هذه بظواهر الكتاب والسنة المستفيضة بل المتواترة
المانعة من قبول شهادة الفاسق بناء على ان الفاسق اسم لمن ثبت له وصف الفسق في نفس الامر
وظاهر الاسلام لا يعلم كونه غير فاسق في نفس الامر كما سيأتي بيانه الرابع ما نبه عليه السيد الاستاد
من ان المستفاد من جملة من النصوص الامرة في موارد عديدة اعتبار الاعدلية ولا يكون ذلك الا
فيما يقبل المراتب قوة وضعفا لا فيما لا يقبلها ومجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق فانه وان كان
مع امر وجودي امر عدمي لا يقبل المراتب الخامس ان المتبادر من العدالة ليس مجرد الاسلام مع
عدم ظهور الفسق وعدم التبادر علامة المجاز وسياتي لهذا مزيد بيان وكيف كان فما نظهر
من كلام الاسلام في الاسلام والسرايد ومعتبرهما من ان معنى العدالة وحقيقته مجرد الاسلام ح لما كان كاشفين عنها
ومعرفتين لها بناء على باب التعبير عن المكشوف بالكاشف فمجرد النزاع ح لفظيا كما افاده السيد الاستاد

في الدرس وفيه تامل وانا ما افاده بعض الاجلاء المعاصرين من ان العدالة لغة هي الاستقامة و
الاستواء في الامور والتوسط في الاحوال من غير افراط في طرفي الزيادة والنقصان ومنه قوله
سبحانه وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدلا والوسط والعدل بمعنى فانه يلزم حمل لفظ العدالة في
الخطابات الشرعية على معناه اللغوي لعدم ما ذكره الفقهاء من المعاني المذكورة لاحتمال كون ذلك
من اصطلاحاتهم والاصل عدم النقل وتاخر الحادث ثم استظهر قوة استفادة ما ذكره من كلام
المقدس الاردبيلي والاسترابادي فيه اولا ان الظاهر المتبادر عند جميع المتشرعة من لفظ العدالة هو
خلاف ما ذكره من معنى العدالة لغة وهو علامة الحقيقة فاذا ثبت الحقيقة المتشرعية ثبتت الحقيقة
الشرعية ايضا للتلازم بينهما بناء على المختار من ثبوت الحقيقة الشرعية كما حققه في محله وحاصل
ذلك اصالة الاتحاد بين الحقيقتين الشرعية والمتشرعة وثانيا ان المستفاد من كلام الاصحاب
ان العدالة كما لغة كذا شرعا ثبوت النقل وكون المعنى المنقول اليه معنى حقيقيا له في زمان
الشارع وكلام هؤلاء العظام لا يقصر عن كلام نحو الجوهري والفيروزابادي في المسائل اللغوية
وثالثا ان الظاهر كون الغرض في تعريفهم التعريف المذكور بيان المعنى الحقيقي الشرعي والحمل على
بيان المعنى المصطلح عليه عندهم بعيد جار في امثال نحو الجوهري في المسائل اللغوية وحاصل ذلك
اصالة كون تعريف الفقهاء بيانا للمعنى الشرعي لا للمعنى الذي اصطلحوا عليه مغايرا للمعنى الشرعي
ورابعا ما نبه عليه المقدس الاردبيلي بعد ان احتمل كون تعريف الفقهاء للعدالة اصطلاحا منهم
لا من الشارع من ان المعنى المصطلح عليه مناسب للمعنى اللغوي وهو الاستقامة وعدم الميل الى
جانب لان الفاسق مال عن الحق فكونها بهذا المعنى في الشرع حيث وقعت في الاية والاخبار غير
بعيد اعتمادا على قول العلماء المعتمدين هذا على ان التفسير انما هو عن عرفنا من الشرع مع اتفاق
اللغة انتهى ثم ان عبارات الاصحاب في تفسير المروة مختلفة جدا وما يتخلص من اكثرها انها اتباع
محاسن العادات واجتناب مساويها وما ينفر عنه من المباحات ويؤذن بخسة النفس
ودناءتها كلبس الفقيه لباس الجندي وتقبيل الامة بمشهد من الناس ومد الرجلين في المجامع
وكيف كان فهل العدالة متوقفة على المروة ام لا فيه خلاف ذهب الى الاول جماعة كالمبسوط
والسرائر ويف وعد وية ود وعب وشر وكر وعر وفي الرياض والمفاتيح انه المشهور وفي

الكشف

اشارة اجابة الى الاشكال في حمل
لفظ العدالة في الخطابات على
معناه العرفي دون اللغوي

الكلام في اعتبار المروة في العدالة
وبيان ما هو مناط الاحكام

الكشف انه المشهور بين الخاصة والعامة وفي البحار المشهور لاسيما بين المتاخرين اعتبار المروة في الامام
والشاهد ولا شاهد له من جهة النصوص وهذا هو ظاهر المنتهى وذهب اخرون الى الثاني كالشيخين والفاضل
في موضع من محكي يه والمقدس في مجمع الفائدة والشهيد الثاني في لك وسبطه في ك والفاضل الخراساني
والمجلسي في البحار للقول الاول وجوه منها ان المقصود من اشتراط العدالة هو حصول الثقة والاعتماد
وهما مفقودان بالنسبة الى من لا مروة له لان عدمها اما لخبل وضعف عقل ولقلة حياء فلا يبقى
معه وثوق اما مع الخبل فظاهر واما مع قلة الحياء فلان من لا حياء له يصنع ما شاء كما ورد في
الخبر فعدم المروة مناف للعدالة فهي متوقفة عليها وفيه المنع من ان المقصود من اشتراط العدالة
ذلك لاحتمال ان يكون المقصود منه امرا اخر ولو كان ذلك لكان الشرط حقيقة هو حصول الظن
بالصدق والوثوق وهو كما يحصل بالعدالة كذا يحصل بغيرها فلا يبقى للتخصيص بالعدالة وجه و
منها المروي وهو كما يحصل بالعدالة كذا يحصل بغيرها عن مولانا الكاظم ع لا دين لمن لا مروة له ولا مروة
لمن لا عقل له وفيه ان ضعف سند الرواية يمنع من التعويل عليها هذا مع انه قيل ان استعمال المروة
بالمعنى الذي عند الاصحاب غير معروف في كلام الائمة ع فالاظهر حملها على بعض المعاني المروية عنهم
في تفسيرها من اصلاح المعيشة او من ان المروة ستة ثلثة في الحضر هي تلاوة القران وعمارة المساجد
واتخاذ الاخوان ومثلها في السفر وهي بذل الزاد وحسن الخلق والمزاح في غير معاصي الله تعالى
او غير ذلك مما ورد في تفسيرها في النصوص ومنها ان المناصب التي اعتبر فيها العدالة كالشهادة
والامامة والقضاء لا تليق بمن لا مروة له فيلزم ان يكون المروة مما يتوقف عليه العدالة
وفيه منع المقدمة الاولى سلمنا ولكن الاستلزام ممنوع اذ يجوز ان يكون المروة شرطا ثالثا للمناصب
نفسها من غير ان يكون لها في اصل العدالة مدخل وللقول الثاني وجوه منها ما في مجمع الفائدة
من الاصل فقال دخول المروة في العدالة غير بين للاصل ولعدم ثبوتها فيها لا شرعا ولا لغة ومنها
ان عدم قدح فعل الصغاير في العدالة يوجب عدم قدح فعل خلاف المروة فيها بطريق اولى و
منها ما نبه عليه في ك والذخيرة والكفاية والرياض من خلو الاخبار عن توقف العدالة عليها ومنها
ما في البحار من ان الحق انه ما لم يرد نهي لا يقدح في العدالة ولا دليل عليه وليس في الاخبار
منه اثر بل خلافه في اخبار كثيرة ومنه كان اشرف من النبي ص وكان يركب الحمار العاري

ويرد في مخلفه ويحل ماشيا الى الصلوة كما روي وكما انهم اتفقوا العامة فانهم ذكروه في كتبهم
ومنها غير ذلك والمسئلة محل اشكال وان كان القول الثاني اقوى والاحتياط فيها لا ينبغي تركه
قوله وهذا الكلام جيد اه اي كلام المحقق في رد الشيخ جيد ووجوه الرد ثلثة الاول منع
ما ادعاه الشيخ من عمل الطائفة بروايات المتحرزين من الكذب وان كانوا فساقا والثاني
استبعاد تحرز الكذب مع ظهور الفسق والثالث نقض عمل الطائفة على المواضع التي عملت
فيها باخبار خاصة وتخصيصها تخصيص بارد لا يجوز التعدي الى غيرها وفي الكل نظر اما في
الاول فلان الشيخ عدل لا خبر بامر ممكن فيجب القبول بناء على حجية خبر العدل والاجماع المنقول
غاية الامر ان ما ادعاه الشيخ من الاجماع لم يصر محققا عند المحقق بل هو منقول عنده وهذا
لا يوجب رده والحاصل ان ضعف هذا الوجه من الرد ظاهر مضافا الى ما ياتي واما في
الثانية فلمنع ما فيه مما سياتي انه استبعاد لا يجدي في المطالب النظرية واما في الثالث فلان الكلام
المصرح به في كلام بعض الاجلة ان كل من جوز العمل باخبار الفاسق المجتنب عن الكذب في مورد
خاص جوزه مطلقا فالتخصيص والتفصيل خرق للاجماع المركب المؤيد بعدم احتمال مدخلية خصوصية
المورد ويكون الموارد التي عمل فيها بخبر غير العدل كثيرة في الغاية بما لا استقرار يمنع من التفصيل
وياتي لهذا مزيد بيان بعون الله سبحانه فتحقق مما مر ان قول المص وتبعه فيه الشارح الجليل
وهذا الكلام جيد وان قوله والقول باشتراط العدالة عندي هو الاقرب مستغرب لانه غير جيد
تخصيص للاصل الانعكاسي بل تخصيص لانه اما الاية او الشهرة وفيه مضافا الى ما مر ان الظن الحاصل
منها معارض بالظن الحاصل من خبر العدل ولو كان مجهول الحال وقد عرفت في سالف المقال
ان بعد التعارض يبقى الاصل الانعكاسي بلا معارض واشكال وان نوقش بقي كاتبا اه
بلا محذور قوله لا واسطة بحسب الواقع الحقه في موضع الحاجة والمراد بموضع الحاجة
موقع وقت اداء الرواية وهو ظرف لعدم الواسطة وقوله هذا اشارة الى المسئلة الخلافية
بين الحكماء والاصوليين وهي ان الالفاظ هل هي موضوعات للمعاني الخارجية النفس الامرية
اما للامور الذهنية او للماهيات من حيث هي مع قطع النظر عن كونها في الخارج او غيره او بعضها
موضوع للخارجية وبعضها للذهنية اقوال وهي مسئلة اشكالية واختار المص الاول وليس الكلام

مقام دلايل الاقوال فانها امورات اعتبارية متصادمة لا يجوز اثبات اللغات بها وكيف كان فا
لمراد ان محل الحاجة لاعتبار شرط العدالة في قبول الرواية انما هو وقت الاداء ولا واسطة في
هذا الوقت بحسب نفس الامر بين وصفي العدالة والفسق لان اهل الوقت انما يكون بعد انقضاء زمان
كثير من ازمنة تكليف الرواية غالبا كما يشهد به تتبع الاثار والتفحص في احوال الرجال وفي ذلك
الوقت اما ان يكون لهم الملكة المزبورة او لا فان كان فهم عدول والا ففساق فلا واسطة ح
اما في اول التكليف فيمكن ان لا يكون لهم الفسق لاجتنابهم عنه ولا يكون لهم الملكة ايض لعدم
حصولها بعد لاقتضاء حصولها زمانا ما وسيتعرض له المص بقوله وبقي في المقام اشكال قوله
وتوسط مجهول الحال اه اشار بهذا الى مسئلة اخرى خلافية ايض وهي ان العلم هل هو داخل في مدلولات
الالفاظ اولا وظ المص اختيار الثاني وهو المختار وكيف كان فمراده بهذا البيان الرد على من استدل
لقبول خبر مجهول الحال بان الفسق شرط وجوب التثبت فاذا انتفى الفسق انتفى وجوب التثبت من
وفي المجهول قد انتفى الفسق فلا يجب التثبت فيه فيجب القبول لان انتفاء الامر بالتثبت يلزمه العمل
او الرد والاول هو المطلوب لكونه اسوء حالا من معلوم الفسق وهو باطل وحاصل الرد منع انتفاء الفسق فيه بل
المنتفي هو العلم بالفسق ولا يلزم من انتفاء العلم بالشيء انتفائه والمطلوب هو العلم بانتفائه ولا يحصل
الا بالتثبت لان الامر في الاية معلق على هو ما هو في الواقع ونفس الامر ولا واسطة هنا بين الفاسق
والعادل كما هو ظ من بيان المص نعم يمكن ذلك في الذهن كما انه يمكن قيام وعدم قيامه بحسب الواقع
واسطة والحاصل ان مجهول الحال عنده ملحق بالفاسق في الحكم وعند الخصم بالعادل وبعبارة اخرى
المراد منطوق الاية عند المص ومفهومها عند الخصم ولا ينافي ما اليه قبول قول المسلم المجهول
في بعض الموارد كالتزكية والطهارة والنجاسة ورق المملوك لانه جاء من دليل خارجي وهو القاعدة
المقتضية لحمل فعل المسلم وقوله على الصحة مع تعاضده بالاصل في بعضها واما الخبر والشهادة فقد خرجا
عن تلك القاعدة بالدليل الخاص ولعل الشارح نظر الى انه يجب بها الحكم على الغير غالبا ولذا لا يسمع
قول المدعي بمجرد دعواه ولو كان عدلا ثم ان ما ذكرنا انما هو على مختار المص واما المختار في قبول
خبر مجهول الحال فمعلوم من سالف المقال قوله وانما نظر فيه الى قضية العمل الذي تعاه وفيه
مضافا الى ما سيظهر ويأتي انه يمكن ان يكون حجة الشيخ اية التثبت لا ما حصرها فيه المص فافهم

الكلام فيما الفسوق عن حيث مجهول الحال من الاحكام

التصديق بقيام زيد وعدم قيامه واسطة بينهم وهو وليس بين ح

من كلام المحقق بيان ذلك ان المعرفة حال الراوي بانه متحرز عن الكذب في الرواية نوع تثبت
اجمالي يحصل به الظن لصدق الراوي بخبره العادية كما في اخبار الموثقين واما استبعاد المحقق
بين دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق فانكار لما يشاهد بالعيان اذ كثير منهم لا يجتنب
عن اكل المال الحرام مثلا فيهم غاية الاهتمام في فعل الصلوة وترك شرب الخمر والزنا وكذا من هو
مبتلا بانواع الفسوق لا يتخفف بشعاراته وكذا الكذب على الامام خصوصا في الرواية بالنسبة
الى الائمة كما هو ظ كلام الشيخ فمجرد ظهور الفسق عن بعضهم في نظرائه الكذب على الامام عم لا ينفي
حصول الظن بصدقه خصوصا اذا كان طبيعة مجبولة على الاجتناب عن الكذب كما يشاهد في
بعض ذوي الملل الفاسدة ويؤيد ذلك ما مر من رواية ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عم و
بالجملة بملاحظة سيرة الناس من اهل الايمان والاسلام والكفر من المحاسني والاجتناب عن
الكذب وارتكاب كثير من الفسوق يظهر ضعف الاستبعاد نعم يتجه ذلك البحث بكون الامر على خلاف
العادة او حيث كان التجنب عن الكذب لاجل ان الشارع منعه واوعد عليه النار فانه لا يحصل
به الظن بملاحظة صدوره ما هو اعظم منه مما يدل على عدم الاعتناء بوعيده ونواهيه بالكلية
انه لما ذكرنا قال الشيخ **قوله** الا ترى ان قول القائل الخ اراد بهذا الكلام والقياس دفع ما
والاستبعاد عن المعنى وهو كون وجوب التثبت في الاية معلقا بالفسق الواقعي النفس الامري
لا بالفسق العلمي الثابت الواسطة ويرى ان مجهول الحال انتفى عنه شرط وجوب التثبت وهو كونه
معلوم الفسق وبانتفائه ينتفي المشروط فيقبل خبره كما مر شرحها وحاصل الرفع انه لو كان لكن
لجاز للمامور بقول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما ان يقتصر على من علم
بالوصفين عند صدور الامر والتالي باطل لتنبيه عقلاء العقلاء عليه كذا قيل وفيه اولا مضافا الى
ما بان انه قياس مع الفارق لما مر من الادلة على كون العدالة هي نفس الاسلام والمراد بمجهول الحال
في كلام الشيخ هو مجهول الحال من حيث العدالة والفسق لا من حيث الاسلام والكفر والحاصل انه لا يمكن
القول بكون العدالة نفس الاسلام وثانيا منع وجوب التفتيش في المقيس عليه بل للمامور ان يمتثل في علم
بالجمع بين معلوم البلوغ والرشد والمشتبه فيه الامران وتوضيح ذلك ان الشارع اذا امر بشيء مجهول
صفته فاما ان ينهى مع ذلك عما يشتبه او لا وعلى الاول فاما ان يكون للمكلف طريق الى العلم بالحال او لا

من الظاهر ان ما ذكرنا ما يوجب خرق العادة

فان كان وجب

فان كان وجب البحث والتفتيش والا بنى على ترجيح جانب التحريم او ثبت التخيير وعلى الثاني كان المكلف مخيرا
بين البحث والجمع بين المعلوم والمشتبه ثم ان قوله واما ما في الشيخ الخ اراد به دفع ما يرد على تخصيصه في رد خبر
مجهول الحال بانه ان رد خبره يستلزم رد خبر من هو متحرز عن الكذب مع معلومية فسقه لسائر الجوارح
كابن بكير وبني فضال وعثمان بن عيسى وابان بن عثمان من فساد عقيدتهم واللازم بط لدعوى الشيخ وغيره
اجماع الطائفة على العمل باخبار جماعة هذه صفتهم فاذا ثبت العمل باخبار هؤلاء الذين هم اسوء حالا
من مجهول الحال ثبت العمل بخبره بطريق اولى فدفعه المص بالا يمين ولا يخفى من جوابه كما عرفت وستعرف
قوله ولو نهض دليلا لخصصنا به عموم الاية الخ حاصل المرام من هذا الكلام انه لو نهض ما ساقه الشيخ من
الكلام ان الطائفة عملت برواية من تحرز عن الكذب وان كان من فاسقي الجوارح دليلا على ما صار اليه من قبول
رواية من هو كك لخصصنا به عموم نظ منطوق الاية لان ظاهرها وجوب التثبت في خبر الفاسق مطلقا سواء
كان فسقه باللسان او بغيره من الجوارح والاركان وما ادعاه الشيخ من العمل المذكور على تقدير تسليمه دل
على عدم وجوب التثبت في خبر الفاسق بالجوارح اذا كان متحرزا عن الفسق باللسان فتعارضا في المقام الخاص
والعام فوجب التخصيص هذا مراده دفع انه مقامه وفيه نظر يظهر وجهه مما مر فتبصر **قوله** لكنه مردود
بما اشار اليه المحقق الخ وفيه انه ان كان منع المحقق على ما ادعاه الشيخ راجعا الى اصل عمل الطائفة باخبار
المخالف في الجملة فهو بط جدا فان تتبع كتب الاصحاب يكشف عن بطلانه كما اشرنا سابقا وبدل على
عملهم بها اعتدنا ما وجدنا بلا شبهة بل هو نفسه قد اكثر من العمل بها في المعتبر وقال في الرسالة العزية
المنسوبة اليه ان السكوني وان كان عاميا فهو من ثقات الرواة وقال شيخنا ابو جعفر في مواضع
من كتبه ان الامامية مجمعة على العمل بما يرويه السكوني وعمار ومن ماثلهما من الثقات ولم يقدح
بالمذهب في الرواية مع اشتهار الصدق وكتب جماعتنا مملوة من الفتاوى بنقله انتهى كلامه
انه هنا كان من المحقق بعد ما حكاه عنه المص ورجوع عنه وجه الظهور فلما لا نمنع وقد نبه
بانه كونه في شرح الدراية فقال المشهور بين اصحابنا اشتراط الايمان مع ذلك المذكور من الشروط هذا
مع عملهم باخبار ضعيفة او موثقة مع فساد عقيدة الراوي في كثير من ابواب الفقه معتذرين عن
ذلك العمل المخالف لما اصلوه في محله اصولهم من عدم قبول رواية المخالف باعتبار انجبار الضعف بالشهرة فيمكن
اثبات المذهب برواية ضعيف طريقه كما يثبت مذهب ائمة الخلاف بالطريق الضعيف من اصحابهم الى ان

قال وكيف كان فالاطلاق في اشتراط الايمان مع استثناء من ذكر ليس بجيد فلا بد من حمله على ما قررنا عنهم من اشتراط احد
الامرين في الايمان والعدالة او الانجبار بما لا اطلاق اشتراطهما اعني الايمان والعدالة المقتضي لعدم قبول
رواية غير المؤمن مطلقاً ويؤيده ما نقل المصنف هنا عن العلامة بقوله والعلامة مع تصريحه بالاشتراط اه وان
كان منعه راجعا الى ان عملهم باخبار الاحاد التي رواها المخالف باعتبار كون الوجه في ذلك ثبوت العمل بها
او الاحتفاف بالقرائن العلمية كما اشار اليه المصنف بقوله وبتقدير التنزل الى العلم اه ومن الظاهر ان مثل
هذا الخبر يجوز الاعتماد عليه وان كان راويه كافراً فضلا عن ان يكون مسلما فلا يكون لما ذكره من
عمل الطائفة وجه فهو وان كان في بادي الرأي وجيها الا انه بعد ملاحظة الانصاف والتامل التام
يظهر ان هذا بعيد غاية الغاية اذ دعوى قطعية الاخبار التي عملت بها الطائفة بالتواتر او الاحتفاف بالقرائن
القطعية فاسدة بل لا يبعد استحالتها عادة والحاصل ان قول المصنف ويرد الاحتجاج ثانيا بان عملهم انما
يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقاً ومن الجائز ان يكون العمل منوطا بانضمام القرائن اليها لا
بمجرد الاخبار مشوب بالغبار لوجوه غير خفية على ذوي الاعتبار اولا لان التخصيص بتلك الاخبار المخصوصة
خرق للاجماع المركب كما مر اليه الاشارة الثاني لا مستقل بنفي الخصوصية لان تلك الاخبار في الكثرة بمكان
يفوت الحصر كما هو ظاهر للمتتبع ويفصح عنه كلام المحقق في الرسالة العزية الثالث ان دعوى اناطة العمل ببعض
القرائن في تلك الاخبار مع كثرتها مستبعدة جدا بل محال عادة كما مر اليه الاشارة مرارا الرابع انه يدفع
القرائن بعد تسليم العمل بتلك الاخبار مندفعة بالاصل الخامس ان قوله ومن الجائز اه تام وجايز
لو كان مراد المورد الحاق خبر مجهول الحال بتلك الاخبار من باب القياس او الاستنباط ولعل الامر
كذلك بل الحاقه بها من باب القياس الا ان دونه كما مر في تقرير الايراد ومن مقتضى الاصل الانعكاسي
الذي انقلب المصنف نفسه القدس سره في ناحيته كما مر السادس ان قوله لكنه مردود بما اشار المحقق
مردود بما حكيناه عنه في الرسالة العزية السابع ان قوله اما قول الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة
مردود بما مر من ان له تعلقا بذلك وان غاية التثبت يمكن ان يكون حجة له ايضا فافهم وبالجملة فالانصاف
ان ما ادعاه الشيخ يظهر صدقه بالتتبع في الكتب الفقهية والرجالية والحديثية في الفوائد الحائرية وبما
ذكرنا ظهر كون الموثق حجة على الاطلاق لحصول التثبت الظني من كلام المرتضى ولان الاجماع الذي
ذكره في العدة يظهر منه اعتبار العدالة بالمعنى الاعم الشامل للموثق ويظهر ذلك من عمل الشيعة ولا يظهر

من الاية

من الاية ما يظهر بذلك ولان الظاهر من الفسق بحسب العرف ما هو بالجوارح لا العقيدة ايضا والمسألة مشكلة
والحق التفصيل بان يقبل اخبار المخالف المجهول انه لم يفد الظن بالحكم لم يكن حجة للاصل والعمومات السليمة
عن المعارض وان افادت الظن به فهو حجة لما عرفت من اصالة حجية الظن وما يقال من ان هذا التفصيل خرق
للاجماع المركب اذ ليس في المسألة الا قولان اشتراط الايمان مطلقا وعدمه كذلك فالتفصيل خرق له فلا يجوز فهم
اذ تنزيل كلام المانعين من الحجية على صورة عدم حصول الظن ودعوى ان مرادهم ان خبر المخالف بنفسه ومن
حيث هو ليس بحجة كما ان خبر المؤمن العدل بنفسه حجة قوي بل لازم كما تقدم في خبر المخالف والصبي المميز
قوله باشتراط العدالة مطلقا اه اي في جميع افراد الرواية وفي جميع زمان التكليف يعني لا يتم الخبر الا
باشتراط العدالة على الوجه الكلي كما هو المدعى **قوله** ولا ريب ان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون
الملكة اه وفيه ان الملكة ليست سببا محصلة للعلم بانتفاء المعاصي الباطنة فنقول لان العلم بالملكة
ممتنع عادة اذ ما جعل طريقا اليها الا ظني كما سيأتي وما هو طريقه ظني اولى بان يكون ظنيا هذا مضافا
الى ما سيأتي من منافاة ذلك للعلة المنصوصة في ذيل الاية **قوله** وسيأتي ان العلة المنصوصة اه وفيه اولا
انه سبق ان المصنف لا يقول بحجية العلة المنصوصة وثانيا ان هذه العلة وهي احتمال الوقوع في الندم موجودة
في خبر العدل ان ظهر كذبه كما اشرنا سابقا فظهر ان العدالة لا تقتضي عدم جواز كذبه في نفس الامر قال في مجمع
البيان في ذيل قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة اي حذرا من ان تصيبوا قوما في انفسهم واموالهم بغير علم بحالهم و
ما هم عليه من الطاعة والاسلام فتصبحوا على ما فعلتم من اصابتهم بالخطاء نادمين لا يمكنكم تداركه ثم قال
وفي هذا دلالة على ان خبر الواحد لا يوجب العلم ولا العمل لان المعنى ان جاءكم من لا تأمنون ان يكون خبره
كذبا فتوقفوا فيه وهذا التعليل موجود في خبر العدل ايضا فظهر ان العلة المنصوصة هو لا يقول به المصنف
الا ان يقال اعتماده في حجية الخبر على الدليل الرابع كما قاله المحقق فان في بقية الوجوه سيما الاخير كفاية
وفيه ما عرفت وبالجملة فقد اخرب المصنف في هذه المسألة العظيمة التي عليها مدار الفقاهة فاسس اصلا
ثانويا لاثبات حجية الظن على الوجه الكلي وصرح بان من يدعي عدم حجية الظن بعد انسداد باب العلم فقد ادعى
خلاف الاصل وعليه اقامة الدلالة فقد اخرجه في مقام شرائط العمل بالخبر حيث خص الاصل بما عدا
من المواضع بلا مخصص واما نحن ففي سعة من ذلك لان خبر العدل وان ظهر كذبه فيما بعد لا ندم عليه
لانه عمل بمقتضى الدليل **قوله** لا اطلاق في اشتراط اه اه في كون هذا الشرط اجماعيا وهو كذلك وقد

الكلام في ان اشتراط الضبط في قبول الرواية من الاحكام

صرح بنفي الخلاف في غاية المامول ايضا وكيف كان فالكلام في الضبط يقع في مقامات الاول في المعنى المراد من الضبط الثاني في دليل اعتباره في قبول رواية الراوي الثالث في ان اعتباره مع اعتبار العدالة لا يغني عن اعتبار الرابع فيما يعرف به ضبط الراوي ويستفاد على تحقيق الكل فنقول ان المراد من الضبط غلبة الذكر على السهو لا انتفاء السهو راسا بالمرة كما نقل عن المحقق مؤيدا بالعقود فلو عرض له لان من يخلو عنه الا هو المعصوم فلا يصح العمل الا عنه وهو باطل اجماعا عن العاملين بالخبر كما نقل عن المحقق مؤيدا بالعقود فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح بل لا يبعد ان يقال انه يكفي في اعتبار الضبط كثرة الاهتمام وشدة الاعتناء في نقل الحديث بان يكون بمجرد سماع الحديث يكتبه ويحفظه ويدارسه بحيث يحصل الاعتماد وان كثر سهوه اذ الانسان ربما يكون فطنا ذكيا سديدا كالمراد حين الاستماع والاصغاء كما هو حقه لكن يعرض له السهو بمضي زمان وان قل فمثل هذا اذا كتب ما اتفق حين الاصغاء فقد ضبط وبه انه ضابط فيقبل ما كتبه وبهذا يرتفع ما يتوهم من ان حبيب الخثعمي من الموثقين مع انه في الفقيه انه سال ابا عبد الله ع فقال اني رجل كثير السهو فما احفظ على صلوتي الحديث على ان كثرة السهو في الصلوة لا يستلزم كثرته في الرواية ويمكن ان يكون المراد بقوله كثير السهو كثير الشك لكثرة استعماله في الشك اذا عرفت هذا فاعلم ان اعتبار هذا الشرط بناء فيه اطلاقه في النبا فان مفهومها يقتضي قبول خبر العدل مطلقا وان لم يكن ضابطا فمن اعتمد على حجية الخبر بالاية وجب عليه التخصيص بالضابط لكونه اجماعيا ويخص به منطوق الاية ايضا من جهة التعليل كما عرفت وايضا ان مفهوم الاية معارض بالعمومات المانعة من العمل بغير العلم وهي اولى بالترجيح مطلقا سواء كانت الاية اخص مطلقا منها ام كان بينهما تعارض العموم من وجه اما على التقدير الثاني فكما هو الحق في الامر وا ما على التقدير الاول فلا عتضاد تلك العمومات بنفي الخلاف بل الاجماع المعتضد بالشهرة العظيمة المحققة والمحكية وهو موجب لترجيح العام على الخاص مع ان الاطلاق في مفهوم اية النبا ينصرف الى الغالب وهو الضابط اذ الغالب في العدل هو الضبط فيبقى غيره مندرجا تحت تلك العمومات بلا معارض فقد تحقق مما ذكرنا وجوه ثلثة لاعتبار الضبط الاجماع والشهرة والعمومات ويدل على عدم اعتبار الضبط ايضا وجوه ثلثة الاول والثاني ما مر من عموم مفهوم الاية وحديث حبيب الخثعمي وقد عرفت الجواب عنه والثالث ان الضبط لو كان شرطا للزم على اهل الرجال الاعتناء به وبتحقيقه كما في العدالة وحيث اهملوه انه مصادم للاجماع غير مسموع وثانيا بمنع انتفاء اللازم فان علماء الرجال كثيرا ما

الكلام فيما يعرف به ضبط الراوي من الاحكام

يقولون ان فلانا كثير الاحاديث وجيد الروايات ولم يقع له غير في الرواية مع كثرتها ودلالة هذا الكلام على اعتبار الضبط ظاهرة وثالثا بان عدم التعرض لبعض بعض ما يعرضنا ودليلا على العدم وقطعا بما سيذكر في التتمة من شرح التمهيد واما ما يقال من ان اشتراط العدالة مغن عن هذا الشرط كما صرح به الشهيد الثاني في الرعاية معتذرا من عدم تعرض المتاخرين لذكر هذا الشرط في تعريف الصحيح بان اشتراط العدالة مغن عنه لانها تمنعه ان يروي من الاحاديث ما ليس بمضبوط على الوجه المعتبر فقد وقع بما في جملة من الكتب كشرح التمهيد وبيانه ان العدالة انما تمنع من تعمد نقل ما ليس بمضبوط عنده لا من نقله خطاء وسهوا فيظنه مضبوطا وهو خطاء فيرويه وما يقال من ان مراد المعتذر ان العادل اذا عرف من نفسه كثرة السهو لا يقدم على الرواية تحرزا عما دخل ما ليس من الدين فيه فمدفوع بانه اذا كثر سهوه فربما يسهو عن انه كثير السهو فيروي الحديث مع كونه غير مضبوط وهذا لا ينافي العدالة انما المنافي لها النقل مع العلم بالسهو او بعدم الضبط المفضي الى الكذب متعمدا **قوله** اعلم ان ضبط الراوي يعرف اما بممارسة حاله باختباره وبابانة وبموافقته الروايات الموثقين المعروفين بالضبط والاتقان في ان ضبط الراوي يعرف بكثرة استعلام الاشياء منه مرة بعد اخرى ويطلب منه اعادة ما حفظه بعد وقت ولو قدر على ضبط مقدار الاحاديث دون مطولاتها قبل منه الاول دون الثاني انتهى ومنه ما لا يخفى او بتوثيق علماء الرجال بان فلانا ثقة ومرادهم بقولهم ان فلانا ثقة انه العدل الضابط لان لفظ الثقة مشتق من الوثوق ولا وثوق بمن ساوى سهوه ذكره او غلب سهوه عليه فلدلالة لفظ الثقة على وصف زائد على ما دل عليه لفظ العدل وهو الضبط عدلوا في مقام التعديل عن لفظ العدل الى الثقة وبهذا صرح شيخنا البهائي في مشرق الشمسين فقال ان قلت كيف يصح لنا الحكم بصحة الحديث بمجرد توثيق علماء الرجال رجال سنده من دون نص منهم على ضبطهم قلت انهم يريدون بقولهم فلان ثقة انه عدل ضابط لان الثقة مشتقة ما ذكرنا ثم قال وهذا هو السر في عدولهم عن قولهم عدل الى قولهم ثقة وقد اشار الى ما ذكره في غاية المامول ايضا ثم لا يخفى عليك ان ما ذكره من السر في العدول ظاهر في الحكم بكون الحديث صحيحا او موثقا واما الاشكال في الحكم بكون الحديث حسنا فباق بحاله لعدم تعرض علماء الرجال لضبط الممدوحين وقد نبه بهذا في حاشية المشرق **قوله** او يبدل لفظا بلفظ اي بلفظ اخر غير مرادف وموداه والا فالنقل بالمعنى بشرائطه جائز عند المعظم كما سياتي **قوله** يعرف

عدالة الراوي اه ولكون العدالة ملكة وهي هيئة راسخة في النفس وكيفية يعسر الاطلاع عليها نفسانية
وقد نيط بها احكام كثيرة كقبول الرواية والشهادة وصحة الائتمام ونحوها وما انيط به الاحكام لابد
ان يكون معلوما اعتبر الاصحاب للعلم بها اسبابا منها الاختبار بالصحبة المتاكدة والملازمة المتكررة في
ازمنة متطاولة خلوة وملوة بحيث يحصل له الاطلاع على سريرته بان في قلبه خوفا مانعا من الكذب
والاقدام على المعصية المنافية ومنها الاشتهار ومنها القرائن ومنها التزكية من واحد او اثنين
على ما سيأتي بيانه بعون الله سبحانه ثم ان للتزكية صور مراتب اثنان منها قولي والبواقي غير قولي
كما يظهر ذلك مما نذكر من الامثلة والخلاف في اعتبار التعدد وعدمه يجري في الكل فالاعلى ان يحكم الحاكم العدل
الامامي بشهادة الراوي في قضية سبحانه ثم ان للتزكية يعتبر فيها عدالة الشاهد الثانية ان يقول هو
عدل وقد ذكر السبب الثالثة مثل الثانية الا انه لا يذكر السبب لكنه عارف به الرابعة ان يروي عنه ويعلم
انه لا يروي الا عن عدل الخامسة ان يعمل بروايته ويعلم انه ما ناط عمله لا دليل اخر يوافق لها وهذه
الاولان وفاقيان بخلاف البواقي كما صرح بذلك في شرح وغيرها ويعاد الكلام فيه **قوله** وهل يكفي
فيها الواحد ام لا بد من التعدد فيه اقوال كما في شرح البداية والمنية وبعض شروح الاول الايجاب
الكلي يعني انه يكفي في المزكي والجارح في الرواية والشهادة الواحد وهو كما في شرح وغيرها للقاضي
ابي بكر تمسكا بان التزكية والجرح نوع من الاخبار وفيه ما ستقف عليه الثاني السلب الكلي يعني
انه لا يكفي فيهما الواحد بل لا بد فيهما من التعدد وحكاه في شرح عن قوم والمصنف عن المحقق ولعله
الثالث التفصيل وهو الاكتفاء فيهما في الرواية بالواحد وانه لا بد فيهما في الشهادة من التعدد
وهذا مختار الاكثر ولعل الوجه في اقتصار المصنف كالشهيد في شرح البداية على ذكر القولين في المسألة هو عدم
ذهاب احد منا الى القول الاول وكيف كان فالمنصور لدي الاقل الثاني هو مختار الاكثر المشهور
بل المشهور كما في بعض شروح البداية وهو المختار مستقلا في المقام مضافا الى ما ستذكره ولما ستذكره ذكره
الاكثر في لزوم مزية الفرع على الاصل بل الدلالة الدليل الرابع على الوجه الذي حررناه عليه فان
مفاده كما عرفت لزوم اتباع كل ظن حصل للمجتهد ولم يقم على منعه دليل ولا ريب في حصول الظن
بتزكية الواحد فيجب اتباعه لعدم قيام ما يدل على منعه كما في تزكية الشاهد وجرحه واما ما ذكره
المصنف من انها كالشهادة فتنبغي فساده بالجملة فان خبر العدل مما يفيد الظن بصدق ما اخبر به

الكلام في الاكتفاء في التزكية بالواحد وانها من باب الشهادة او الرواية من الكلام

فاذا اخبرنا بعدالة احد يحصل لنا ظن صدقه بحيث لو اخبرنا المزكي كان الصدق ملحقا والكذب مرجوحا
يحصل لنا بمخالفة الرابع وعدم العمل بمقتضاه ظن الضرر ولا ريب في وجوب دفع الضرر المظنون
مع القدرة وهو يحصل بما اخبر به بالعمل بمقتضاه فيجب عليه لا لقرابة البناء ان قلنا بتماميتها وبخوف
ما مر من الاجماع عن الشيخ والكشي والعلامة على العمل بروايات محمد ابن بكير فقد تلخص مما ذكرنا ان محصل
الادلة وجميعها شيء واحد وهو الاصل الانعكاسي حتى يرد ما يخصصه ولا دليل فتدبر واما
الايراد بالفاسق اذا حصل من خبره ظن فقط الفساد كما هو كذا من لاحظ ما حررناه من الدليل الرابع فلا
يحصل لنا ظن الضرر بمخالفته جزما قبل التثبت واما بعده فيحصل ويجب دفعه بالعمل بمقتضاه كما هو مفاد
الاية ما الدليل الرابع **قوله** لنا انه شهادة اه وهذا هو الشائع بعنوان الاشتباه انما هو في الموضوع
بعنوان التزكية هل هي من باب الشهادة او الرواية فمن قال بالاول قال بالثاني ومن قال بالثاني قال
بالثالث وكيف كان فللقول بانها من باب الشهادة وجوه ثلثة من البرهان والمذكور منها في كلام المصنف
اثنان ونحن نذكرها والجواب عن الكل مما لا انها لا تقاوم لمعارضة ما قدمنا من الادلة وتفصيل
ما ستقف عليه فنقول المصنف لنا انها شهادة اه صغرى القياس بطريق الشكل الاول تقريره ان التزكية
اخبار بعدالة الراوي شهادة وكل شهادة لا يكفي فيها الواحد فالتزكية لا يكفي فيها الواحد وفيه
اولا منع الصغرى لوجوه الاول انها غير بينة ولا مبينة والثاني ان الظاهر ان التزكية خبر لا شهادة لاعتبار
العلم القطعي في الشهادة ولا ريب في حصول العلم بالعدالة بغير عادة لو لم يكن متعذرا والثالث انه
يعتبر فيها الالقاء والاقامة عند الحاكم ولذا لو اخبر بعض اهل الرجال مثلا عند غير الحاكم لم يكن شهادة بل خبرا وليس
التعديل ما يعتبر فيه الحاكم ولا مدخلية له فيه واما ما يقال من ان المقصود ليعد بل هو الرواية الا انها مع الشهادة
مشتركان في الحكم وهو كونها خبرين ويتفرقان في الصدق اذ الرواية ما كان لامر عام والشهادة
ما كان لامر معين فينتقض بالاخبار والرواية عن امر معين كعدد الركعات والاشواط والاعلام
ببعض الاوقات والاذن في الدخول في ملك الغير وكون هذا المال هدية والحاصل ان الرواية كثيرا ما
يكون عن سماع خاص في حكم خاص فيه ومتخلص والرابع انه لا ريب في كون الخبر اغلب من الشهادة لكونه
اعم منها فاذا شك في كون التزكية خبرا او شهادة فلا ريب ان الخبر اكثر من الشهادة واغلب فيلحق
المشكوك بالاعم الاغلب والخامس ان اعتبار التعدد في المزكي يوجب تخصيص الاصل الانعكاسي

مع عدم ما يصلح له فلا يصار اليه فالتزكية كالرواية ونقل الاجماع وتفسير مترجم القاضي واعلام الطبيب
باضرار الصوم للمريض واعلام الاجير بايقاع ما استوجر عليه من العبادة في انها خبر لا شهادة والشك
ان التعديل ليس من باب الاسباب كالشهادة بل من باب الظنون الاجتهادية ولذا تراهم لا يقتصرون
ولا يقفون على تعديلات المعدلين بل يرجحون بعضها على بعض وربما يطرحون تعديل العدلين و
ياخذون تعديل الفاسق فالمدار في المسئلة على حصول الظن والاطمينان النفسي وربما يحصل من
تعديل واحد وربما لا يحصل من ازيد كما ان المدار في نقل الاخبار على حصول الظن ويؤيد ما
ذكرنا ما قيل من ان التعديل لو كان من باب الشهادة لانتفى فائدة علم الرجال اذ شهادة فرع
الفرع ليس بحجة ومن المعلوم ان التعديل المعدلين للرواة انما هو بوسائط ثم وثانيا نمنع كلية
الكبرى لو سلمنا الصغرى لان اعتبار التعدد في الشهادة ليس كليا فخرج المنع لقبول شهادة الواحد في
بعض المواضع فان شهادة الواحد بالهلال كما قيل مقبولة عند اكثر علمائنا منهم العلامة وفي بل شهادة
المراة الواحدة في ربع ميراث المستهل مع ان عدالة الشاهد لا تثبت الا بالعدلين وبالجملة فما ذكره ينتج
الفتح في كلية الكبرى وبعد تسليم المدعى ولعله باقية مزيد بيان بعون الله السبحان وثالث الوجوه
المعتبر في التعدد ما تعلق في ثبوت المنية وحاجية الشرق وغايته ان اعتبار التعدد احوط لبعده
لاستلزامه عدم العمل بما ليس بحديث فيلو لا منع الاستلزام لعدم افادة التعدد العلم فالاحتمال
قائم على التقديرين وثانيا انه معارض بان اعتبار عدم التعدد احوط لبعده عن احتمال عدم
العمل بما هو حديث المستلزم لابطال اوامر الله ونواهيه وثالثا نمنع كون الاحتياط دليلا شرعيا
قوله وان مقتضى اشتراط العدالة اه عطف على قوله انها شهادة دليلا اخر لما صار اليه من اعتبار
التعدد في التزكية حاصله ان مقتضى اشتراط العدالة لقبول الرواية حصول العلم بعدالة الراوي
ليعلم صدقه والبينة التي هي عبارة عن شهادة العدلين بعدالته تقوم مقام العلم بها فتنتفي بدون البينة
عنه اي عن العلم بالمشروط في عدالته وما سوى ذلك اي ما سوى البينة وتذكيره ذلك باعتبار المذكور
او ما يقوم مقام العلم شرعا يتوقف الاكتفاء به على الدليل وليس فليس وفيه اولا انه ان عمم ما يحصل
ذلك شامل لكل ما ذكره من الطرق الاربعة لمعرفة العدالة وانت خبير بان الطريق الاول وهو الاختبار
بالصحبة المتاكدة لو سلم كونه مفيدا للعلم لا يمكن بالنسبة الينا لبعد عصرنا عن عصر الرواة بازيد من الف

سنة مثلا

سنة الف مثلا والبواقي كلها ظنية وبما ذكرنا في الظنية من تزكية الواحد فان قام الدليل على اعتبار الظن
فيها فهو على اعتباره في تزكية الواحد قائم ايضا والا فلا وجه لذكرها كما صنع المص وثانيا انه وان
اراد بما سوى ذلك تزكية الواحد ففيه اولا ما عرفت من قيام الدليل عليه والبرهان عليه واضح وثالثا انه ان
اراد باشتراط حصول العلم في عدالة الراوي معناه الحقيقي فتوجه المنع عليه جلي كيف وكل ما جعل طريقا
لمعرفة عدالته مفيد للظن لا للعلم كما اشرنا سابقا وان اراد به معناه المجازي اي الظن الذي يعبر عنه بالعلم
الشرعي ايضا فهو مسلم ولا ريب بحصوله بتزكية الواحد ايضا اذ المفروض حصوله من رواية العدل
الواحد وعدم حصوله من تزكيته تحكم واما ما يقال بان الظن الحاصل من اخباره بان هذا قول المعصوم
او فعله او تقريره اقوى من الظن الحاصل من اخباره بان الراوي الفلاني عدل او فاسق واما ما اه
فظني او غيره ذلك ففيه انه دعوى عرية عن البرهان بل هو جلي فساده فانه لما عرفت من ان دلالة الدليل
الوارد على حجية الظن انما هي على الوجه الكلي نعم قوة الظن وضعفه نافع في مقام التعارض وليس موضع
البحث منه وبالجملة فانا قد عرفناك قيام الدليل على الاكتفاء به ومن يدعي الزيادة وعدم الاكتفاء يحتاج
الى دليل وليس فليس نعم لما اشتبه على المص الامر في الموضوع حيث جعل التزكية من الشهادة فقال ما
قال وقد ظهر لك مما ذكرنا حقيقة الحال بحمد الله المتعال وان المص هنا ايضا خص الاصل الانعكاسي
الذي انعكس تفسيره للقدسي في تاسيسه بلا مخصص اذ لا يبقى له حاصل الا الحديث الصحيح الذي
توافق اثنان فصاعدا على تعديل رواته وانت خبير بان وجوده في الندرة كوجود الاكسير فيبقى
بهذا المقال ما يضيع في احكام الله المتعال من الحرام والحلال فلا بد له ان يعمل فيما ليس فيه دليل على اعم
للحديث الصحيح المزبور باصالة البراءة وبيبني جميع ما مر في مقام تاسيس الاصل الانعكاسي فلا تغفل و
ما عليه انه يرد على مدعي الزيادة ومعتبر التعدد ومضافا الى ما اوردناه عليهم ما اورده عليهم شيخنا
البهائي في مشرق الشمسين حاصله ان المعتاد في امثال زماننا في تزكية الشيخ والنجاشي والعلامة
واضرابهم وكلهم ناقلون تعديل اكثر الرواة عن غيرهم وتوافق الاثنين منهم على التعديل لا ينفع
في الحكم بصحة الحديث الا اذا علم ان مذهب كل منهما عدم الاكتفاء في تزكية الراوي بالعدل الواحد
ودونه خرط القتاد بل الذي يظهر خلافه كيف والعلامة مصرح في كتبه الاصولية بالاكتفاء بالواحد
والذي يستفاد من كلام الشيخ والنجاشي وابن طاوس والكشي وغيرهم اعتمادهم في التعديل على النقل

الكلام في ان ما ثبت بالشهادة ... زيادة الفرع على الاصل ... في الاحكام

عن الواحد كما يظهر لمن تصفح كتبهم فكيف يحكم بتعديل اثنين من هؤلاء له في كتبهم وحالهم ما عرفت مع ان شهادة الشاهد لا تتحقق بما توجد في كتابه نعم يتم ذلك لو كان هؤلاء المزكون اطلعوا على عدالة الرواة من جهة الخلطة والمعاشرة او بشهادة العدلين بها عند كل واحد منهم واني لهم باثباته **قوله** احتجوا بان التعديل فهذا ما تعلق به الاكثر للاكتفاء في التزكية بالواحد وتنقيح المرام يبتني على تمهيد امور في المقام الاول في ماخذ هذا القول وهو ان شرط الشيء لا يزيد عليه والثاني في بيان معناه والثالث في انه هل هو من القواعد الاجتهادية القابلة للتخصيص او العقلية الغير القابلة له ونشير الى كل واحد منها منفصلا لتوضيح ذلك ان العدالة شرط في الرواية وشرط الشيء فرعه والاحتياط في الفرع لا يزيد على الاحتياط في الاصل وقد اكتفي في الاصل الذي هو الرواية بالواحد فليكتفي في الفرع الذي هو العدالة ايضا بالواحد والا لزاد الاحتياط في الفرع على الاحتياط في الاصل وبعبارة اخرى اخصر ان اشتراط العدالة في المزكي الراوي فرع اشتراطها في الراوي اذ لو لم تشترط فيه لم تشترط في مزكيه فكيف يحتاط في الفرع بازيد مما يحتاط في الاصل وشرط الشيء لا يزيد على اصله وبعبارة اخرى اوضح ان قول الراوي قال المعصوم كذا لا ريب انه خبر وكذا قول المزكي فلان ثقة خبر ايضا فرع للاول فالاكتفاء في الخبر الاول بالخبر الواحد واشتراط تعدده في الثاني يوجب زيادة الاحتياط في الفرع على الاحتياط في الاصل واما ما قيل من ان للخصم ان يقول لا يلزم ما ذكرتم من زيادة الفرع على الاصل لان المشروط فيه اعتبار ثلثة اخبار واحد به واثنين بعدالة راويه والمشروط في الفرع الذي هو العدالة امران وهما التزكيتان فلا يلزم زيادة الفرع على الاصل وبعبارة اخصر انا اشترطنا في الرواية اعتبار ثلثة واحد بها واثنين بعدالة راويها واشترطنا في التزكية اعتبار اثنين لا غير فمدفوع بان الخصم يقبل رواية واحد زكاه عدلان ولا يقبل تزكية عدل واحد زكاه عدلان فاكتفائه في قبول الرواية بواحد زكاه عدلان وعدم اكتفائه في قبول التزكية بواحد زكاه عدلان مع ان التزكية فرع للرواية توجب عليه زيادة الفرع على الاصل والحاصل ان هذه القاعدة اي عدم جواز زيادة الفرع على الاصل مع ما فيها مستدلة مذكورة في كتب اصحابنا الفقهية ايضا وقد ذكر المحقق الشيخ علي الترجيح للعادة المستفادة من الاخذ والانقطاع على التميز اذا اختلف الدم عن العشرة دون العادة المستفادة من التميز حذرا من لزوم زيادة الفرع على اصله وفي الروضة الشهيدية في باب العتق التدبير في مسئلة سراية تدبير الامة الى اولادها وان الرجوع عن تدبير الام لا يوجب رجوعا عن تدبير الاولاد انه في التصريح في الرجوع عن تدبير الولد دون امه على الجواز كما يجوز

الرجوع في تدبير الام لكون التدبير جائزا فيصح الرجوع فيه والفرع لا يزيد على اصله وقالوا في كتاب الضمان في جواز الضمان حالا عن مؤجل قولان والاشهر الاظهر الجواز وخالف في ذلك الشيخان في بعض كتبهما وابن حمزة وزهرة متمسكا بان ثبوت المال في ذمة الضامن فرع ثبوته في ذمة المضمون عنه والفرع لا يكون اقوى من الاصل لا يجوز لذلك من المواضع كما هو ظاهر للمتتبع وكيفما كان فلا يخفى ان هذا الاستدلال مع اشتهاره بين اكثر الاصحاب مشوب بالارتياب بل فيه ما لا يخفى على اولي الالباب بيان ذلك ان القول بعدم زيادة الفرع على الاصل منقوض بما انه يكذب في فروع تلك الزيادة فان شرط صحة الفرع هو الايمان والشرط يكتفى فيه بالظن والمشروط لا بد فيه من العلم عند المعظم وشرط وجوب الحد بالقذف بلوغ القاذف والمشروط يكتفى فيه بالواحد وثبوت الشرط لا بد فيه من التعدد وثبوت ميراث المستهل بشهادة امراة واحدة وثبوت ربع الوصية وهلال رمضان بعدل واحد مع ان تزكية الشاهد لا بد فيها من التعدد كما مر وسياتي من المصنف التصريح بذلك وبالجملة فانه ليس مبناه ولا مبنيا على دليل يسكن النفس اليه بل يشبه ان يكون مبناه القياس كما قال بعض الخواص انه يستفاد من كلام بعض العامة ان الاكتفاء بتزكية الواحد هو مقتضى القياس وسيصرح بذلك المصنف ايضا في الجواب هذا لكن لهذا الاستدلال وجه صحة كما سنشير اليه واما ما افاده بعض الاطياب من انه قياس الاولوية فلا يخفى ما فيه على اولي الالباب لمنع الاولوية فان العدالة لكونها من الامور الباطنة الخفية ينغلق الاطلاع عليها بطريق الاختبار يحتمل فيه الخطأ قطعا ومع ذلك كان الفسق والخلاف فيها الاكثر والاغلب ولانه مقتضى القوة الشهوية والغضبية اللتين هما غريزتان في الانسان فالمظنون وقوع مقتضاهما فمع قيام هذه الاحتمالات اذا اخبرنا واحد بعدالة واحد يمكن ان لا يحصل لنا ظن بحصولها فلا بد ان ينضم معه خبر اخر ليحصل منهما ظن بذلك وهذا بخلاف الرواية فانها يتوقف على السماع فقط فلا يتطرق فيها تلك الاحتمالات القوية المنافية لحصول الظن فقد ظهر بما ذكرنا ان قبول رواية الواحد لا يوجب قبول تزكية الواحد اصلا فضلا عن ان يوجب بطريق الاولوية فانى الاولوية ولعل نظر الى جانب اللفظ اي لفظ الاصل والفرع والشرط والمشروط فحكم بانه قياس اولوي وقد عرفت انه لا يتم على هذا ايضا لانتقاضه بالوضع كما مر **قوله** وانتقض لهم بعض افاضل المتاخرين اه ولعله شيخنا البهائي في زبدته وشرحه وقال في الثاني بعد الانتقاض بمفهوم الاية وقد بالغ بعض افاضل المعاصرين في الاصرار على اشتراط العدلين في المزكي نظرا الى

ان التزكية شهادة ولم يوافق القوم على تعديل من انفرد الكشي او الشيخ او العلامة او النجاشي مثلا بتعديله وجعل الحديث الصحيح عند التحقيق منحصرا فيما وافق اثنان فصاعدا على تعديل رواته ويلزمه عدم الحكم بجرح من تفرد باحد هؤلاء بجرحه وهو يلتزم ذلك ولم يات على هذا الاشتراط بدليل عقلي يعول عليه او نقلي تركن النفس اليه انتهى وصرح في الحاشية ان مراده من بعض الافاضل هو المعتمد وانت خبير بان المعتمد اتى بدليل عقلي مناف لهذا الاشتراط وهو الاصل الانعكاسي الذي اتعب نفسه القدسي لبنا معه كاسمرارا **قوله** فلا يراد الاعتراض دعوى دعواه وقد مر جوابه مما مضى قال الصالح المحشي يمكن ان يجاب بان الظاهر المتبادر من الشرطان لا يكون وجوبه واعتباره زايدا على المشروط كما هو شان المقدمات ولما مكابرة ورد بانه لو سلم ذلك فانما هو لاجل التبعية لا من حيث هو وكيف فان كون الايمان شرطا في صحة العبادات عندنا من اوضح الواضحات مع ان وجوبه واعتباره زايد على المشروط لانه يكتفي فيه بالظن ويعتبر في الشرط العلم واليقين لكونه من اصول الدين وفيه اولا انه بعد تسليم انسباق زيادة المسئلة من القواعد اللفظية القابلة للتخصيص فلا يرد النقض باشتراط الايمان في صحة العبادات وثانيا انه لا وجه لقوله لاجل التبعية لان محل النزاع في الشرط انما هو لاجل التبعية لا من حيث هو ثم **قوله** ثم هو احد الطرق الى المعرفة بالشرط يعني ان التعديل احد الطرق الموصلة الى المعرفة بالشرط في قبول الرواية الذي هو العدالة والطريق الموصل الى معرفة الشرط لا يكون شرطا حتى يتوهم ان ما يكتفي في المشروط يكتفي في الشرط الحقيقي ايضا وفيه انه يمكن ان يقال ان التعديل شرط لقبول الرواية باعتبار ان شرط شرط الشيء شرط لذلك الشيء فان التعديل شرط لثبوت العدالة وثبوت العدالة شرط لقبول الرواية فالتعديل شرط لقبول الرواية او يقال ان المراد من المصدر المذكور حاصله وهو العدالة **قوله** سلمنا ولكن زيادة الشرط الخ اي سلمنا ان الشرط في قبول الرواية هو التعديل لكن نقول ان الزيادة الشرط على مشروطه بهذا المعنى بان يكون مقدمة للثبوت بهذه الزيادة المخصوصة بان يكون ثبوته مفتقرا الى شهادة العدلين في جميع الاحكام الشرعية عند من يقول بحجية مفهوم ... وغيره ... مثل كما رأيته واما جواب الشارح الجواد هذا بان تلك الامثلة خارجة بالنص والاجماع بدليل بل لا يرد نقضا ففيه ان عدم زيادة الفرع على الاصل انما هو بتقدير تسليم قاعدة عقلية غير قابلة للتخصيص اللهم الا ان يدعى كونها من القواعد الاصولية لا العقلية كما هو ظاهر كلام الصالح المحشي السابق وكتبنا ايضا في حاشية الشرح حيث قال الفاضل المحشي انه يمكن ان يناقش في عدم زيادة الشرط على الاصل الا ترى ان العدالة

فقد على ثبوت

فقد على ثبوت هلال رمضان شهادة العدل الواحد مع ان مطلق تزكية الشاهد لا يحصل الا بعدلين وكذا شهادة المرأة الواحدة في ربع الوصية مع ان عدالتها لا تثبت الا بعدلين ولعل مراده ان الشيء لا يزيد على اصله الا ما خرج بدليل والصورتان المذكورتان من ذلك القبيل واما ما نحن فيه فلا دليل عليه انتهى ويخفى لا يخفى ان كون عدم زيادة الشرط على اصله من القواعد الاصولية التي تقبل التخصيص مع ما كونه من القواعد العقلية التي لا تقبل التخصيص الاول هو الثانية ولكون المساوات بين الشرط واصله في موضع البحث مقتضى الاصل الانعكاسي كما عرفت فافهم **قوله** والذي يقتضيه الاعتبار اي مقتضى الاعتبار والعقل ان التعلق والحكم بكفاية الواحد في التزكية والتعديل وعدم جواز زيادة الشرط هنا سبيله طريق اهل القياس فكان الحكم المذكور متبع في كلام اهل القياس كما سيتبينه في شرح قول المصنف وهذا من اكبر الشواهد على سلوكه هذه الطريقة مع الحكم بطلانها سلوكه ودخوله في الضلالة من غير تامل وما يمكن جعل ذلك دليلا الزاميا الا ان الخصم ايضا يعترف ببطلان ذلك **قوله** وعن الثاني انه اي الجواب عن الدليل الثاني للاكثر القائلين بالاكتفاء بالواحد في التزكية حيث احتجوا ايضا بعموم مفهوم اية النبأ بانه دل على قبول خبر العدل الواحد مطلقا شهادة ورواية وتزكية خرج عنه الشهادة بالدليل فبقي معمولا به فيما عداه ومن جملة تزكية الراوي وتزكية الشاهد فيقبل خبر الواحد وحاصل الجواب ان الفسق عبارة عن علة لوجوب التثبت فلا يرتفع الا مع العلم بانتفاء الفسق في الواقع ومع ذلك فتعريف الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق عن المخبر به ومعلوم ان العلم بذلك موقوف على اتصافه بالعدالة ولا يحصل ذلك بالواحد ما اكتفى بشهادة الشاهدين لقيامها مقام العلم شرعا وفيه اولا ما مر من منع اعتبار العلم في ذلك لانه كيف وكل ما جعل طريقا لمعرفة العدالة لا يفيد الا الظن وقد عرفت ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر وبالجملة يحصل بالمزكي الواحد فيجب القبول بمقتضى الدليل الرابع كما ذكره وثانيا ان المصنف صرح بان التزكية شهادة ولو كانت شهادة لكان المناسب ان يسلم دخول التزكية في مفهوم الاية ويدعى تخصيص بعضها بدليل خارج والخصوم يسلمون منه ذلك بعد صدق المقدمة الاولى ولم يكن محتاجا الى ذكر ما ذكره من الجواب على وجه الاطناب لاخراج المزكي الواحد عن مفهوم الاية وادخاله في منطوقها وثالثا انه يلزم عليه ان يكون المزكي المفروض فاسقا عنده لما ذكره من انتفاء الواسطة في الواقع بين وصفي الفسق والعدالة فالتزامه مشكل ورابعا ان ادخال المزكي بتزكية العدل الواحد في المنطوق لا يجدي نفعا لما مر من حصول الظن بصدق المزكي المذكور فيكتفي به بعد تعذر العلم الحقيقي ولان غاية ما يلزم مما ذكره المصنف

كلام من صاحب القوانين

اشارة الى ان قول الماتن ولا بالاجماع لا يخلو عن شرط علامة ... ويحصل ... الصحيحة ... اللفظية و... العقلية

كونه مجهول الحال اولا سيما والاية عبارة عن نص صريح بل آمرة بالتثبت وتزكية الواحد والاجماع على
العمل بروايات الموثقين مع فساد العقيدة ونحوه تثبت نجعب المقبول **قوله** ومن حيث العموم في الاية اي ارادته
النقض على المستدل بها للاكتفاء بالواحد في التزكية بمنع العموم في الاية بحيث يشتمل تزكية الواحد كيف
المنع لزوم التناقض في مدلولها على فرض بيان ذلك ان الاية لو كانت عامة لتزكية الواحد ايضا لزم
التناقض حيث ان الاكتفاء في معرفة عدالة الراوي بخبر المزكي الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر
على العلم بانتفاء صفة الفسق عن المخبر ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم بما اخبر به وقد كان تعلقا
وتوقف القبول على العلم بالانتفاء بناء على ما مر من ان وجوب التثبت معلق على من له صفة الفسق
في نفس الامر فحصل هذا الا تناقض فلا بد من حملها على ارادة ما سوى التزكية من الاخبار وفيه ما
فيه من ان ارادة العلم القطعي فمعلوم ان البحث ليس فيه والا لزم سد باب العلم بالخبر اساسا وان اريد به
الشرعي فحكمه بحصوله من رواية العدل الواحد وعدم حصوله من تزكيته تحكم اذ لا يتفاوت الحال
في حصول الظن من اخباره بان هذا قول الامام او فعله ومن اخباره بان الراوي الفلاني عدل
ارنا من وهذا ان الظنان تحت عموم الاية سندا بها اذ هي كما دلت على التعويل على رواية العدل
الواحد دلت على التعويل على تزكيته ايضا فيكتفي به في جميع الموارد الا ما خرج بدليل وليس مخصص
البحث من هذا القبيل فالاية على المقام لا له هذا كله على القول بحجية التمسك بالاية في اثبات حجية
الخبر واما على ما اخترناه من التمسك في اثباتها بالدليل الرابع على النحو المحرر فالامر كما ترى فتبصر
ولا يجدر بنيانه اي الحذر في هذا التخصيص لانه بدليل خارجي من الاجماع والاعتبار الشرعي على ان
شهادة العدلين تقوم مقام العلم فهو مخصص لظاهر الاية حيث دل على اعتبار العلم ومقتضى الدليل الخاص
قبولها وان لم تفد العلم فتعارضا فوجب تخصيص الظاهر بغير محل الشهادة جمعا بين الدليلين هذا مراده كما هو
ادا فؤاده وفيه ما مر عن قريب **قوله** وتخصيصها لازم اه حاصله ان هذا التخصيص لا يختص بما ذهبنا
اليه من اعتبار التعدد بل لازم لمن اكتفى بالواحد ايضا لان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد اتفاقا
فهو خارج عن ظاهر الاية وهو مخصص بما سواها **قوله** وهذا من اكبر الشواهد اه اي عدم حصول الكفاية
في تزكية الشاهد بالواحد بل يعتبر فيها التعدد كما يعتبر في الشاهد من اكبر الشواهد على ان نظر المستدل
في الوجه الاول الذي ذكره لاثبات الاكتفاء في التزكية بالواحد انما هو الى القياس فان الشرط لا يجوز

لما راى

الايضاح الوصف والحاصل
التفصي عن هذا الاشكال
الشهادة اذا افادت العلم

لما راى الشرط والمشروط في باب الشهادة متساويين في اعتبار التعدد وجب في الشرط ان لا يجوز ان يزيد
على المشروط فقال ان التزكية في الرواية مثلها في الاكتفاء بالواحد فيكون حكم الشرط لا يجوز ان في كل
من البابين ما هو الحكم في مشروطه ولم يعرف انه حكم الشرط في باب الشهادة فثبت بدليل اخر لا بقياسه
الى اصله حتى يقياس الشرط في باب الرواية الى اصله سلمنا ان قياس الشرط في باب الرواية باصله كما فهمه
شيخنا البهائي في شرحه وجعله من القياس الاولوي ولكن قد عرفت في عنوان البحث منع الاولوية وح
فدعوى كون القياس استنباطيا مشكلة فكيف بالاولوي كما ادعاه شيخنا المولوي وكيف كان فلفظ
المص وهذا من اكبر الشواهد محل اخر ذكره السيد السلطان مقتصرا عليه فقال الا مر ما ذكرنا في الجواب عن
الثاني ان انتصار بعض المناظرين من اكبر الشواهد على انه مبني على ما ذكروه انما هو القياس اذ لا يتصور ان يكون
مبني بما ذكروه اما القياس والاية فاذا دفعنا الثاني بقي الاول انتهى وجعله الصالح المحقق احتمالا **قوله** ومجردين
عن ذكر السبب اه اي سبب الجرح والتعديل بان يقول فلان عدل او ضعيف من غير ذكر سبب العدالة او الضعف
اعلم ان الاقسام المتعلقة في المقام كثيرة فلا باس بان نشير اليها لتشحيذ الاذهان فنقول ان الجرح والتعديل
اما مجردان او مسببان او بالتلفيق فهذه تسعة من السبب من الجانبين اما بالدراية او الرواية او بالتلفيق
فيضرب هذه في التسعة صارت الاقسام سبعة وعشرين وعلى التقادير اما ان يتحد الزمان او لا فيضرب
هذه في السبعة والعشرين صارت الاقسام اربعة وخمسين ثم الرواية والدراية اما علميان او ظنيان او بالتلفيق
فيضرب هذه في السابقة صارت الاقسام مائة وخمسين واثني عشر يعرف حكمها بما نذكره في هذا الفصل وما لا يأتي
بعده بالتامل وكيف كان فقد وقع الخلاف بين الاعيان في قبول الجرح والتعديل مجردين عن ذكر السبب على اقوال
ستة كما هو ظاهر من كلام المص وخامس الاقوال وهو ان المزكي والجارح ان كانا عالمين بالاسباب قبل والا فلا
مختار العلامة في النهاية والتهذيب وسادسها مختار الشهيد الثاني وقبله السيد العميدي في المنية ومر اد المص والاربعة
الباقية من العامة خاصة اولها لابي بكر القاضي وثانيها للشافعي واسند ما في هذه الاقوال الى اعتبارات
ضعيفة ووجوه خيالية منسوبة فالاولى ترك ما ذكروها وذكر ما فيها لقلة الجدوى مع عدم قائل من الاصحاب
بشيء منها كما ذكر المص مع ان كلها تقييد لاية النبأ على القول الاول وتعين كما في النهاية والمنية وغيرهما انه ان لم يكن
بصيرا هذا الشاهد لم يصلح للتزكية وان كان بصيرا بها فلا معنى للسؤال وفيه منافاة للمخالفة لظاهر الاصحاب
كما عرفناه نعم لو كان مذهبه مخالفا لمذهب الحاكم والاوجب السؤال جرحا او تعديلا كما يجب لو

الكلام في الجرح والتعديل
في الاحكام

الشافعي فلان فاسق لشربه النبيذ مع كون الحاكم حنفيا او قول الحنفي فلان عدل مع علمه بشربه النبيذ وكون
الحاكم شافعيا ووجه القول الثاني اختلاف الناس في سبب الجرح فقد يجرح بما ليس بجرح ومطلق التعديل لا يحصل
الثقة لمسارعة الناس الى الثناء بناء على الظاهر ووجه القول الثالث انه قد يجرح بما لا يكون جرحا لاختلاف
المذاهب فيه واما العدالة فلها سبب واحد ووجه القول الرابع ان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة برواية
المجروح وليس مطلق التعديل كذلك لما مر من تسارع الناس الى الثناء على الظاهر قوله حيث يعلم
عدم المخالفة اه اي حيث يعلم كل واحد من الجارح والمعدل عدم مخالفة غيره من المجتهدين له في اسباب الجرح
والتعديل واما مع انتفاء ذلك العلم بعدم المخالفة فيجب عليه ذكر السبب سواء علم بها ام لا او حيث يعلم الحاكم عدم
مخالفة الجرح والتعديل المذكورين لمذهبه قوله ووجهه لا يحتاج الى البيان اه اي وجه ما قواه الولد
من مذهب الوالد ظ غني عن البيان لان ذكر السبب في الشق الاول وهو العلم بعدم المخالفة خال عن الفايدة
لان ذكره لاحتمال المخالفة وهو منتف بالعلم بعدمها كما هو الفرض فلا حاجة الى الذكر بخلاف الشق الثاني
وهو انتفاء العلم بالمخالفة فلا يكتفى فيه بالاطلاق لاحتمال وجود المخالفة اذ عدم العلم بالشيء لا يستلزم
عدمه بل قيل انه غير وجيه حيث ان الحق في هذا الشق بالشق الاول مع الاختلاف فيجوز (?) ان لا يكون
ما اعتقده سببا في الثاني سببا عند غيره بخلاف الاول وفيه اولا ان الشق الاول في معنى التقييد
فما وجه الاكتفاء فيه بالاطلاق كما ذهب اليه الوالد وقواه الولد وثانيا ان الاختلاف المحتمل فيما يتوقف
عليه التعديل طرقه متعددة بحيث لا تقف على حد بالنسبة الى المعاصي والمحرمات وترك الواجبات
وشرايطها فاين العلم بعدم المخالفة في جميع ذلك فتم وثالثا ان العادل لا يطلق في مقام الجرح والتعديل
لو كان فيه خلاف كيف وهو تدليس والعدالة مانعة عنه نعم يتوجه ذلك لو علم ان تعديل المعدل على
وفق مذهب خاصة والظاهر بل المعلوم خلافه لان العادل اذا علم بمخالفة مذهبه لمذهب غيره في العدالة
مثلا ومع ذلك يقول في كتابه فلان عدل ويطلق لا بد من العدالة الا المعنى الاعلى المسلم عند الكل
وذلك بملاحظة ان غرضه من تاليف الكتاب انما هو لانتفاع المجتهدين ومن يأتي بعده من ذوي العلم
لا المقلدين في زمانه اذهم لا يحتاجون الى معرفة الرجال ولا لاختصاص الانتفاع بمن كان في زمانه
من المجتهدين لبقاء انه صنفه للعارفين بطريقة كل العلماء خصوصا بملاحظة ما هو معلوم بالتتبع
من ان طريقة علماء الاعصار عدم الرجوع الى كتب معاصريهم واغناهم عن ذلك الاستناد غالبا

وانما ينفع

وانما ينفع بالمصنف بعد موت المصنف غالبا سيما اذا تباعد الزمان وسعة الاسناد وعن الفاضل انه
زيد لم القريب والزلفى انه سال صاحب الحدائق لم صنفت الكتاب على قانون الاجتهاد وانت رجل اخباري
اجاب بانه لانتفاع من سيأتي بعدي وبالجملة فالغرض الاصلي والباعث الكلي في تصنيف الكتب انتفاع عامة
المكلفين وبقاؤها ابد الدهر ما دام وجود المكلفين وانت اذا لاحظت هذا المعنى وعدالة المصنفين ومراتب
ورعهم وتقويهم وذكروه كما ذكروه تمام وحذاقتهم علمت انهم متى اطلقوا في كتبهم فقالوا فلان عدل لا يعنون
به الا ما ذكرنا من المعنى الاعلى المسلم عند الكل والا يلزم الغش والتدليس حاشاهم عن ذلك واما احتمال
غفلتهم عن هذا المعنى حين التصنيف فبعيد ضعيف لا يناسب جلالة شانهم سيما مع تمادي زمان التصنيف
وبما ذكرنا اندفع ما هو المشهور بين الرجال من الاشكال وهو ان مدار علماء الرجال العدالة وما يناسبها
وبنا فيها من الطاعات والمعاصي من الكبائر والصغائر غير معلومة لنا الان فانهم في مقام الجرح و
التعديل يطلقون ويقولون فلان عدل مثلا ولا نعلم السبب عندهم فكيف يصح لنا الرجوع الى تعديلهم
ولا نعلم موافقتهم لما هو مختار عندنا من معنى العدالة ووجه الاندفاع ظ وضعف تضعيف المقام (?) ما
استوجهه العلامة مما ذكرنا اظهر فتبصر نعم يرد على العلامة ان الكلام انما هو في المزكي والجارح الذين
يعرفان بالاسباب فقط فانقدح مما مر ان اولى الاقوال في المسألة اعني قول القاضي هو المرضي لوجوه ترجيحها
الاصل لا انعكاسه وان كان اطلاقه صحيحا كدليله كما عرفت وانت اذا امعنت النظر فيما ذكره العلامة وما
ذكر من دليل القاضي لم تجد بين قوليهما فرقا فنفي القايل في الاصحاب شيء من الاقوال الا بعض المتقدمين (?)
كما منع المصنف كما ترى مع ان تعليله لنفي القايل بقوله اذ المتعرض له عليل كما لا يخفى على النبيل اللهم الا ان
يكون مراده من قلة تعرض الاصحاب للبحث عن هذا الاصل انه لا استناد لنا في التعديل والجرح الى علماء
الرجال نحو الشيخ والكشي والنجاشي ولم يوجد في كلامهم في مقام التعديل والجرح غالبا تصريح بالاطلاق
فمراده من الاصحاب هو علماء الرجال لا الاصول ويشهد له ان المتعرض من الاصحاب للبحث في هذا الاصل
كثير لا قليل فتم قوله ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة اه قال الفاضل الصالح المحشي لان علم الجارح
والمعدل بالاسباب لا يقتضي عدم ذكرها لجواز الاختلاف فيها فلا بد من ذكرها ليعرف السبب ويرتفع
التدليس المنافي للعدالة وفيه ما ذكرنا انفا وبه يندفع ايضا ما ذكرنا ما ذكره السيد الجليل بقوله واما ما ذكره
من انه لو كان في المسألة خلاف لما اطلق العادل لانه تدليس فيه فضعيف اذ احكام الناس وفتاويهم انما

هو عادل في زعمهم وظهور الفسق في ذلك فتم ولعل وجه الامر بالتامل هو ما ذكرنا فتم قوله اذا تعارض
الجرح والتعديل اه بان يقول احد العدلين هو عادل والاخر يقول هو فاسق ولا بد في حصول التعارض
من اتحاد الزمان فلا تعارض بينهما اذا اخبر احدهما عن العدالة في وقت والاخر عن الفسق في وقت قبله
او بعده بل يؤخذ بقول المتاخر او كليهما في وقته وقال شيخنا البهائي في حاشية المشرق وقولهم الجرح مقدم
له معنيان الاول الحكم بضعف الراوي عند حصول هذا التعارض الثاني التوقف وشانه للشك فانه
فان التوقف في رواية الراوي جرح له في الحقيقة وهو جيد قوله قال اكثر الناس اه وفي المشرق وقد
اشتهر انه اذا تعارض الجرح والتعديل قدم الجرح وهذا كلام مجمل عند محصل حمله على اطلاقه كما تدعي بل
لهم فيه تفصيل مشهور وهو ان التعارض بينهما على نوعين الاول ما يمكن الجمع فيه بين كلامي المعدل
والجارح الى حد الثاني ما لا يمكن الجمع بينهما كان يتعرض في كل من النوعين حقيقة الحال بعينها انه التعا
وعلى اي الحال فالاقوال في المسألة ثلثة الاول ما ذكره المص وهو تقديم الجرح مطلقا اما لغلبة الفسق
في الناس فالفرد المشكوك يلحق بالغالب وبما سيذكر في القول بالتفصيل والثاني تقديم التعديل
مطلقا لاصالة العدالة والثالث التفصيل فان امكن الجمع بينهما بحيث لا يلزم تكذيب احدهما فيما ادعاه
فالجرح مقدم لان غاية تعديل المعدل عدم العلم بفسقه والاخبار عن ظاهر حاله لا العلم بعدمه بل
فالله ينزوانه لو ادعاه لرد قوله لانه شهادة على النفي والجارح يدعي العلم بفسقه الذي يمكن
خفاؤه على المعدل اذ لا يلزمه ملازمته في جميع الاحوال فلعله ارتكب ما يوجب الفسق في بعض الاحوال
التي فارقه فيها المعدل واطلع عليه الجارح فالعمل بقول الجارح لا ينافي مقتضى التعديل اذ لا منافاة
بين عدم العلم بالفسق كما هو مقتضاه وبين العلم به كما هو مقتضى الجرح ففي تقديم الجرح جمع بينهما
فهو اولى وبالاعتبار احرى مثال ذلك محمد بن سنان حيث قال المفيد انه من ثقات الكاظم ع وقال
الشيخ انه ضعيف فيجوز ان يطلع الشيخ عليه بما لم يطلع عليه المفيد ويثبت شيئا يستضعف عليه وان لم يمكن
الجمع بينهما كان عين الجارح السبب ونفاه المعدل بان قال الاول انه قتل فلانا ظلما في اول رمضان وقال
الثاني رايته حيا في اخره وضبط معنا العبد فهو بينهما لا بد فيه الترجيح من الرجوع الى المرجحات كالاكثر عددا
والاورع والاضبط والاعلم باحوال الرواة الى غير ذلك وقد وقع مثله في كتب الرجال كثيرا كما وقع
كثيرا في البرقي فان النجاشي وابن الغضائري قالا انه كان فاسد المذهب لا يلتفت الى روايته والشيخ والكشي

الحاضرها قال م

والعلامة

والعلامة قالوا انه ثقة وقال الصادق ع في شانه نزلوه منى منزلة المقداد من رسول الله ص ومن احب ان ينظر
الى رجل من اصحاب القائم ع فلينظر اليه فالترجيح هنا للاكثر عددا سيما ابن الغضائري فان تضعيفه لا
يعتمد عليه وان كان مجبورا بتضعيف النجاشي المعتمد والذي يختلج بالبال ترجيحه نعتمد وفاقا للجمع من اصحابنا
المستند الرجوع الى المرجحات في القسم الاول ايضا وان كان بينه وبين القسم الثاني فرق وهو ان التعارض في
الثاني من باب تعارض النصين وفي الاول من باب تعارض النص مع الظاهر فان الجرح بمنزلة النص
والتعديل بمنزلة الظاهر فلذا هذا الفرق لا يغني عن الرجوع الى المرجحات اذ ربما يقدم على النص
باعتبار المرجحات فمنها الدراية والرواية بمعنى ان الجارح والمعدل كلاهما ذكر السبب الا ان ذكره احدهما
بالدراية والاخر بالرواية فقدم ذو الدراية على صاحبه او من كليهما بالدراية او الرواية مع الاختلاف في
بالعلية والظنية او مع التساوي ففي الاول قدم ذو العلم على صاحبه وفي الثاني يتوقف او يتخير
والحاصل ان ما يحصل من الجرح والتعديل من الظن من باب الظنون الاجتهادية والا فالمزكون لم يكونوا من
اصحاب الائمة الهداة ولم يلقوا الرواة وانما اعتمدوا على ما رواه الكشي واضرابه فاذا وقع الاختلاف
بينهم وجب على المجتهد الاجتهاد في الترجيح بكثرة العدد وشدة الورع والضبط وزيادة التفتيش
عن احوال الرواة الى غير ذلك من المرجحات وتحري الظن فالمتبع المعيار هو حصول الظن القوي
بانه بكونه قويا يحصل الظن من الظاهر بل لا يحصل من النص فيجب تقديمه عليه ولعل ما ذكرنا الجئ
العلامة في الرجوع الى المرجحات في القسم الاول ايضا في مواضع كثيرة منها ترجمة ابراهيم بن سليمان
حيث رجح تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضائري ومنها ما مر من حال داود الرقي فرجح
توثيق الشيخ والكشي والصدوق على جرح النجاشي وابن الغضائري فقدم المادح على القادح
باعتبار الكثرة وفي كتب الاستدلال ايضا حكم بصحة حديث يشتمل ابن حماد توجيها لتوثيق النجاشي له
على جرح ابن الغضائري باعتبار الاضبطية وبالجملة فقد ظهر مما ذكرنا انه لا وجه لاطلاق القول
بتقديم الجرح في القسم الاول نعم ان لم يكن هناك ترجيح اصلا فذلك امر اخر فيتوقف او يتخير
كالتعارض بين الخبرين المتعادلين في جميع الوجوه وقد ظهر ايضا ضعف القولين الاولين في
المسألة حيث اطلق الاول تقديم الجرح وعكس الثاني قوله وهذه الحجة منحولة اه ولا دليل
وجوه الاول تقديم الجرح بما ذكرنا انفا كما يشعر به ما ذكره المص عن ابن طاوس الثاني انه قول

صاحب الحجة والجارح بقول انا علمته فيه انه يمكن عدم العلم في جانب الجارح كالاذا جرحه باعتقاد ترك
الواجب كترك صلوة مخصوصة مثلا والمعدل يقول انا فعلتها وشاهدت فعلها فينعكس الحكم فلا يتم ما
ذكره وايضا لا يتم ذلك فيما اذا عين الجارح السبب ونفاه المعدل كما ذكرنا في القسم الثاني من القول
الثالث الثالث ما قيل انه لا دليل على اعتبار مثل هذا الرجحان كما اشار اليه ابن طاوس بقوله رجحان
بحكم التدبر الصحيح باعتباره الرابع انه على ما اختاره المص سابقا من عدم الواسطة بين وصفي الفسق
الفسق والعدالة لم يرغاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا كما ذكره من الاكثر بل غايته على مذاق المص من عدم
الواسطة بين الوصفين انه يعلم عدم الفسق فان الجرح والتعديل مما هما في نفس الامر والواقع مع انتفاء
الواسطة كيف يقعان معا ويرجح صدق القايل بهما انصيفه بالجمع بين النقيضين ثم قوله اذا قال
عدل حدثني عدل الخ بعينه قال ذلك ولم يسمه فاعلم انه لا اشكال في كونه تعديلا لمجهول العين ولكن
الاشكال في انه هل يجوز الاعتماد على هذه الرواية والعمل عليها فيكون تزكية لمجهول العين معتبرة اولا
بل يشترط في التزكية تعلقها بالمعلوم فالاول للفاضل اقا والسيد الاسناد والمحقق وكل من اعتمد
على مراسيل ابن ابي عمير بناء على انه لا يرسل او لا يروي الا عن ثقة كما سياتي بيان ذلك والامدي بل بعض
اهل العصر لم يبعد كون ذلك مذهب المعظم الثاني للنهاية والدراية والمحصول والمص والمقدس
الاردبيلي في مجمع الفائدة وصاحب المدارك والفاضلين الخوانساريين في شرح الدروس وتعليقة الروضة والقول
الاول هو المعول لوجوه احدها عموم ما دل على حجية الخبر من نحو اية النباء والنفر وثانيها الشهرة و
ثالثها انه يحصل من تزكية العدل الظن بعدالة الواسطة المجهولة والاصل في الحجية كما بيناه سابقا و
احتمال كون تهالة الواقع مقدوحا لا يمنع من حصول الظن بتزكية العدل فضلا عن احتمال كونها ممن وثق
به وقدح كما هو الحال في ساير التوثيقات ورابعها ان كلما ذكرنا في حجية الجرايات هنا ومرجعه الى الاصل
الانعكاسي الدال على حجية رواية الوارد في المجهول والصحيح كما مر في سالف المقال فيدل على الحجية
في موضع البحث بطريق اولى واما ما يق من ان الاصل تحصيل العلم فاذا تعذر يقتصر بالظن الاقرب
وهو الحاصل بعد البحث فيدفعه اولا منع انه بعد البحث يكفي الظن كما هو الحال في ساير التوثيقات
والادلة والامارات وما دل على ذلك دل على هذا ولا ريب ان مراتب الظن متفاوتة ولا دليل على
كون المعتبر منها اقوى مراتبه بل لم يقل به احد كما صرح به بعض الاجلة وثانيا انه هدم وتخصيص للاصل الانعكاسي

بلا دليل

بلا دليل وكلاما هنا يع من وافقنا في الاصل كالمص واما من ينكر ذلك فالكلام معه في مسئلة الخبر على الكلام فيها
بحيث لم يبق معه ريبة ولا خفاء وخامسها الاولوية المستفادة من حجية الخبر المرسل كما سياتي والقول الثاني
ما ذكره المص تبعا للنهاية والدراية والمحصول من ان التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له وهو غير
انهم انا اراد وان ذلك لا يفيد الظن لاحتمال وجود الجارح ولا يكفي دفعه الا بعد معرفة عين الواسطة فهو
بط لما مر نعم له وجه لو سلم غلبة معارضة الجرح للتعديل في الروات مثل غلبة التخصيص في العام كما يظهر من الشيخ في قول
المص بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الروات لكنه غير مسلم كما يظهر بالتتبع وذكره الامدي
فقال في مقام دفع هذه الحجة وقلنا دانكان امكن وان كان الاحتمال المذكور محتملا وقاتما عن الظاهر من
ولا سيما مع تعديل العدل العالم باحوال الجرح والتعديل وعدم الظفر بما يوجب الجرح انتهى قوله وبالجملة
المجتهد من البحث عن كلما يحتمل ان يكون له معارض اه اشارة الى ترك الاجتهاد دون وجود المقتضي وانتفاء المانع
وهو مسلم في الظنون الوجه بالمحتمل المرجوح كيف ولو كان الاحتمال المذكور مانعا من حصول الظن للزم ان لا
يحصل من خبر العدل بالحكم الشرعي او بالمطلب اللغوي او بالجرح والتعديل لوجود الاحتمال الخطاء في مستند على
بالمؤكدات وانه لو ابرزه لعلمنا فساده ومع ذلك بط ضرورة ولزم الهرج والمرج لان الاحتمالات المرجوحة المذكورة
كثيرة جدا لا يمكن دفعها وانا اعترفنا بحصول الظن من قول العدل حدثني عدل بعدالة مجهول العين وقالوا
هذا الظن لم يحجة لانه يشترط في حجية كل ظن حصول الظن الاخر من جهة الفحص عن عدم وجود معارض له كما هو ظ كلمات القوم
في المقام فهو بط ايضا لما مر ولان ذلك لو سلم فانما هو في صورة امكان الفحص عن المعارض واما مع عدمه فلا كما
اشرنا اليه سابقا ولو سلم ظهر من بعض اهل العصر كونه سيرة العقلاء في موارد عملهم بالظن قوله وكذا لو قال العدل اذا ذكر
اه اي قال العدل حدثنا عدد واراد شخصا واحدا بقرينة قوله بنا على اعتبارهما اه والاعتبار في التلقي
والمختار منهما واحد نعم ما اختاره المص في رد المحقق حيث اكتفى فيما اذا قال العدل اخبرني بعض اصحابنا الى
اخرها من نقل عنه وجه لعدم التلازم بين وصفي الامامية والعدالة اصلا لان وصف الامامية اما اعم مطلقا
من وصف العدالة فذكر الاعم لا يستلزم الاخص او يكون بين الوصفين عموم وخصوص من وجه فذكر احد الامرين
بينهما كذلك النسبة لا يستلزم ذكر الاخر والحاصل فلا دلالة في قول العدل اخبرني بعض اصحابنا على التزكية ولا
على اعتقاد العدالة بشيء من الدلالات وما يق انه لعل عادة الروايات جرت بالاشارة بذلك الى التزكية او
اعتقاد العدالة كما يشهد بذلك تصريح المحقق بالقبول ومن المستبعدان يستند في ذلك الى محض العبارة

فانه اجل شأنا من ذلك فغيره ان ذلك محض احتمال لا يمكن التوصل اليه بمجرد ما ذكره المحقق كما قيل ولو قيل بصحة
ما يقرب من جريان عادة الرواة بالاشارة بذلك الى التزكية تنزيها لمثل المحقق عن ذلك لم يكن بعيدا ومما يرشدك
الى ما ذكرنا ما ذكره شيخنا البهائي في مشرقه وجمله فقال في الاول قد يدخل في اسانيد بعض الاحاديث من ليس
له ذكر في كتب الجرح والتعديل بمدح ولا قدح غير ان اعاظم علمائنا المتقدمين قد اعتنوا بشانه واكثروا
الرواية عنه واعيان مشايخنا المتأخرين قد حكموا بصحة روايات هو في سندها والظاهر ان هذا القدر
كاف في حصول الظن بعدالته وذلك مثل احمد بن محمد بن حسن بن الوليد فان المذكور في كتب الرجال توثيق
ابيه واما هو فغير مذكور بجرح ولا تعديل وهو من مشايخ المفيد والواسطة بينه وبين ابيه والرواية عنه
كثيرة الى ان قال فهولاء واضرابهم اي من ليس له ذكر في كتب الجرح والتعديل بمدح ولا قدح من مشايخ الاصحاب
لنا ظن بحسن حالهم وعدالتهم وقد عددت حديثهم في الحبل المتين وفي هذا الكتاب في الصحيح جريا على منوال
مشايخنا المتأخرين انتهى وبهذا المقال يمكن دفع ما اورده المصنف من الاشكال بقوله ان وصف جماعة من
الاصحاب الخ ويمكن ايضا دفع ما تعجب به المصنف من المحقق بوجه اخر وهو ان يكون العدالة عنده في هذا المقام
هو الايمان مع عدم ظهور الفسق كما هو ظ المحقق كما هو ظ كلامه هنا وهو ان يكون العدالة عنده في هذا
المقام هي هو او كان مذهبه في هذا المقام عدم اشتراط العدالة في الراوي كما حكينا عنه سابقا في رسالته
العزية فافهم **قوله** لان الاصحاب لا يتحرجون في العدول اه علة لمنع قوله بل بادونه ولا دونه من
قول العدل حدثني عدل حاصل المراد ان اكتفاء المحقق بقول العدل اخبرني بعض اصحابنا الذي هو ادون
من قوله حدثني عدل مع عدم دلالة ذلك على التزكية كما مر فلا يكون هذا مثل حدثني عدل في افادة العدالة
للشخص المجهول العين نعم لو كان نوع عصرنا في ذلك لكان قول المعدل اخبرني بعض اصحابنا تعديلا لذلك
البعض لانه بمثابة اخبرني عدل وبمنزلة قوله سلمنا اي سلمنا ان ذلك اشارة وهذه المنزلة وسلمنا الا ان
المراد بناء على ان العدالة هي الايمان مع عدم ظهور الفسق كما مر اليه الاشارة في دفع تعجب المصنف اه
بناء على ان عدالتهم بالتزكية وان كانت بمعنى الملكة لكن العدالة الثابتة بالتعديل لا تستلزم عدم وجود
معارض له من الجرح كما هو ظ فالتعديل انما يوجب العمل بقول المعدل بعد الفحص عن انتفاء ما يعارضه
من الجرح كما مر انفا وانما يعلم الحال اي حال انتفاء المعارض بعد مع تعيين المعدل بذكر اسمه لا
ما يمكن الفحص عن حاله بل يكون له جارح او لا واما مع الابهام بان يقول اخبرني بعض اصحابنا

او حدثني

او حدثني عدل فلا يمكن الفحص عن حاله وبدونه لا يؤمن وجود المعارض بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان
كثير من الرواة كما انه لا يجوز التمسك بدليل من ادلة الاحكام كالخاص والعام قبل الفحص عن المعارض بعد
العلم الاجمالي بوجوده كما مر فيه الكلام وسياتي من المصنف بذلك الاعلام وقد عرفت ما فيه مما مر فتذكر
هكذا ينبغي تحقيق المرام فلا تصغ الى ما صدر عن بعض الاعلام من الكلام في هذا المقام فانه ليس الا وهما
من هذا القبيل اه قوله ان وصف جماعة يعني ان وصف كثير من الروايات بالصحة من قبيل
قول المصنف العدل حدثني عدل ومن سبيل التصريح بتعديل راويها وهو بمجرده يجوز بلا فحص عن المعارض
غير كاف في جواز العمل بالحديث الذي وصفه الجماعة بالصحة بل يرد عليه ما اوردناه على التعديل
من ان الشرط في قبوله ظن انتفاء ما يعارضه من الجرح الحاصل بالفحص عنه وتحقق هذا الشرط في الرواية
الموصوفة بها يتوقف على تشخيص راويها فان تشخص قبلت بعد الفحص عن المعارض الموجب للظن بانتفائه
والا فلا لاحتمال وجود المعارض كادلة الاحكام وبهذا يظهر ظهورا بينا ضعف ما صدر عن بعض الاعلام
في هذا المقام فقال والتحقيق انه انما يتم في الروايات التي ليس سندها معينة اذ على تقدير تعيين السند العلم
بركان الحكم بالصحة تعديلا للراوي فيترتب عليه الثمرة انتهى وما ذكرنا الكلام في فهم العبارة وتفسيرها
اما تحقيق المرام فقد ظهر مما بيناه سابقا فان وصف العدل الرواية بالصحة اذا كان من قبيل حدثني
عدل كما هو ظ المصنف يفيد ثبوت العدالة في السند وان لم يكن معلوما بعينه ما ذكرنا في ذلك
اذا قال العدل حدثني عدل اذ لا فرق فيما نحن فيه بين الصورتين وهما معلومية السند ومجهوليته وتخصيص
بعض الاعلام له في الصورة الاولى دون الثانية ثم ان ايراده على المصنف بقوله بانه لا اختصاص بعدم
الكفاية في صورة الابهام فيتضرر المسلمين بعدم الكفاية كما نقل المصنف غير جيد لان دليله يدل على
ان تعديل الراوي المعين ايضا غير كاف كما نقل المصنف وانه غير جار اذ غاية الدليل من المدعي
وقد صرح جمع من العلماء بان ذلك غير قادح سيما في العلوم الشرعية وبقي في المقام شيء ينبغي التنبيه
اليه وهو انه هل يشترط في المزكي اذا قال فلان عدل قصد الشهادة بذلك او يكفي كون ذلك التزكية
بمجرد دلالته على اعتقاده عدالة العادل المزكي وان لم يكن حين التعبير بذلك قاصدا لاداء الشهادة
بالتعديل فيه الدراية الاول والمختار عندنا الثاني ووجهه ظ مما مر فتذكر **فائدة** اعلم انه حكي
عن المعظم ان قول اهل الرجال فلان ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه يفيد الحكم بصحة الرواية

الكلام فيما للعين المراد في فعالم
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه
في الاحكام

وان كان الذي يروي عنه من ادعى في حقه الاجماع المزبور غير معلوم العدالة لكن بشرط ان يكون الواسطة
المختار عنه في حقه الاجماع المذكور بعد لا جامعا لشرايط القبول وربما قيل انه لا يفيد الا وثاقة من ادعى
في حقه ذلك الاجماع والاول مختار الفاضل اما والثاني مختار السيد بن الاستاد بن المحقق والكربلائي
وصاحب الذخيرة والمعول هو الاول ووجهه مضافا الى ما مر من حصول الظن بذلك واصالة حجية امران
احدهما ان اهل الرجال لو لم يقصدوا الحكم بصحة اصل الرواية بل كان قصدهم مجرد توثيق من ادعى في ذلك
الاجماع في حقه لو لم يكن تخصيصهم ذلك القول ببعض من قبلنا مل وثانيهما انه لو كان المراد بيان ذلك
الرجل المدعى في حقه الاجماع لما كان وجه لتخصيص ذلك القول ببعض بدون اخر ممن لا خلاف في عدالته
والحوان نو ان القول المذكور لا يفيد وثاقة من يروي عنه ذلك الرجل لان مفاده تحقق الاجماع
على صحة ما ثبت منه ومن الظاهر انه لم يثبت منه الا النسبة الى الغير لا الحكم بصدور الرواية وعدالة
المجهول حاله نعم لو نسلم ظهر ما في قولهم ما يصح عنه بالحديث المتعارف الخبر الحكم بصحة الرواية
فان تقدير العبارة وح هكذا اجتمعت العصابة على الحكم بصحة الحديث الذي ثبت انه رواه وعلى هذا
صح دعوى ثبوت عدالة من يروي عنه ذلك الرجل ولكن يبقى الكلام في ظهور هذا التفسير من تلك العبارة
ولو قيل ان عدم منها ظاهر لم يكن بعيدا ثم نقيد تلك العبارة توثيق من ادعى في حقه اولا نظر من
انا لصحيح عند القدماء على ما سيأتي وذكره جماعة ما جاز العمل به وثبت صدوره عن المعصوم
وهذا لا يستلزم عدالة الراوي لامكان ذلك بالقراين وكون الصحيح عند المتأخرين معناه كون الراوي
اماميا ثقة لا يجديك لان تلك العبارة من القدماء فيجب حملها على وفق اصطلاحهم ومن ان الظاهر كون
الذي اجتمعت العصابة على صحة رواياته ثقة عادة فيكون مفيدا للظن بالوثاقة وكيف كان فنحن
حيث نقول ان اثبات عدالة الرواة من باب الامور الاجتهادية الظنية واصالة حجية الظن كالامر في غيره
الامر في المسئلة عند ما سهل بعد مصير المعظم الى الحكم بصحة تلك الرواية مع عدم تنافرها
من تلك العبارة فانه يفيد لنا الظن بعدالة من يروي عنه ذلك الرجل بل الظن الحاصل منه اقوى
من الظن الحاصل من قول العدل حدثني عدل فما دل على حجية هذا دل على حجية ذلك بطريق اولى
ثم وكيف كان فاصحاب الاجماع بالمعنى الذي سبق له البيان كما قيل ثمانية عشر يذكرون في كتب

قوله لابد للراوي من مستند في الرواية هذا تقسيم الرواية باعتبار مستندها ولها تقسيم اخر باعتبار سندها وسيذكره المص بعد

وريقات

وريقات بقوله تقسيم اه والمراد بالمستند هو كيفية اخذ الراوي الرواية من المروي عنه معصوما كان او غيره
قوله اما معروف اه وعن المحقق ما حاصله هذا ان الالفاظ التي تعلم نسبة الخبر بها الى المعصوم ع اربع
مراتب اعلاها ان يقول من صحب المعصوم الالفاظ التي نقلها اسمعني النبي ص او الولي او شافهني او حدثني
ويلي في الثاني ان يقول قال النبي او سمعته منه وعلى ذلك ان يقول امر النبي ص ويلي ذلك ان يقول روي
عن النبي ص ثم ادون من ذلك ان يقول امرنا بكذا ونهينا عن ذلك بصيغة المجهول وجه ادونية الثانية
عن الاولى احتمال التوسط اذ كثيرا ما يقول قال فلان اعتمادا على ما نقل اليه عنه ووجه ادونية الثالثة
عن الثانية ان فيهما مع احتمال التوسط احتمال الامر وهو توهم ما ليس بامر لاختلاف الاراء في حمل
الناس في صيغ الاوامر والنواهي وشرايطهما ووجه ادونية الرابعة عن الثالثة وجود ما ذكر من الاحتمال في
الثالثة فيها مع احتمال الامر وهو كون الامر والناهي غير المعصوم ص وفي نسبة جعل الفاظ الصحابة في التركيب
سبعا ونظائره ومن السنة كذا وكنا نفعل كذا ولما كان انحصار التحمل بالنسبة الى من تحمل عن المعصوم شفاها
مغايرة لانحصاره بالنسبة الى غيره اقتصر المص في ذلك بقوله وهو في الرواية عن المعصوم اه وقال في
بداية وانحصار التحمل في هذا الزمان اي الخالي عن مشافهة المعصوم ع اعراضا عن زمانه يمكن فيه مشافهته
وكيف كان فلا وجه صراحة في غير المرتبة الاولى من هذه المراتب على المراد فيتبع العمل بها للظهور
القراين **قوله** من لفظه اه اي لفظ الراوي وهو المروي عنه سواء كان قصد اسماعه وحده او
اسماع جمع وهو منهم او اسماع غيره وهو حاضر في الفاظه عند الاداء على الاولين حدثني فلان او
اخبرني او سمعته يحدث كذا وعلى الاخير سمعته يحدث فلانا لا حدثني ولا اخبرني لانه ما كذب لانه
لم يحدثه ولم يخبره **قوله** ودونه اه اي دون الوجه الاول في القوة القراءة عليه اي قراءة الراوي
على الشيخ المروي عنه مع اقراره وتصديقه بما قرأه القاري عليه بان يقول بعد سؤال القاري هل
سمعت هذا الحديث نعم او يقول له بعد فراغه من القراءة الامر كما قرئ علي وهذا القسم عند اكثر المحدثين
يسمى عرضا لان القاري يعرضه على الشيخ وله ان يعمل بذلك الحديث ويرويه ويقول حين الاداء
حدثني او اخبرني او سمعته مطلقا لان تصديق الشيخ اياه بمنزلة سماعه منه ثم انه لا فرق في القسم
بين كون القراءة من حفظه او من كتابه كما هو ظاهر اطلاق العبارة وتصريح الجماعة ووجه ادونية
هذا من ذلك انه يتطرق فيه السهو والنسيان واحتمال الغفلة عن السماع ما لا يتطرق في ذلك وقد

الكلام في بيان تقسيم الرواية باعتبار السند والاحكام

لان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث وتاديته والسامع ح اربط جاشا واوعى قلبا ويدل عليه ذلك

انه حصر الاخبار الصحيحة من طرقنا بصحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع يا تيني القوم فيسمعون

مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال ع فاقرأ عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن آخره حديثا فعدوله

ع الى قراءة هذه الاحاديث دلالة على اولويته من قراءة الراوي والامر بها وقد خالف في ذلك الحنفي و

المالكي حيث قال الاول انه هذا اقوى واولى من ذلك وقال الثاني بالمساوات بينهما لتحقق القراءة في الحالين

مع سماع الآخر وقيام سماع الشيخ مقام قراءته من جهات الضبط وقد ورد به حديث عن ابن عباس ان النبي

قال اقرأ انت على العالم وقراءة العالم عليك سواء وفيه ما لا يخفى **قوله** ونحوه اه اي نحو الكتاب اعلم ان

اجازة الشيخ له على انحاء الاول ان يجيز معينا لمعين كاجزتك الكافي الثاني ان يجيز معينا لغير معين كاجزتك

مسموعاتي ويجب عليه ان يروي ما ثبت عنده انه مسموعاته الثالث ان يجيز معينا لغير معين كاجزت

لكل الطلبة او لاهل زماني او لمن ادرك جزءا من حياتي وفيه خلاف والاقوى جوازه كما تقدم وفي اصول الاخبار

وقد استعمل الكابر علمائنا قال في حاشيته استعمل السيد تاج الدين لما طلب منه شيخنا الشهيد الاجازة فاجاز

له ولاولاده ولجميع المسلمين ممن ادرك جزءا من حياتي وكتب لهم ذلك بخطه الرابع اجازة غير معين لغير معين

كل واحد مسموعاتي الخامس اجازة للعلوم منفردا او عطفا على الموجود كاجزت لمن يولد لفلان ولمن يولد

منه قال في اصول الاخبار وقد فعله جماعة من العلماء فالاقوى صحة الاجازة للمجانين والاطفال لا اعلم فيه خلافا

وقد وجدت خطوط جماعة من علمائنا بالاجازة لابنائهم عند ولادتهم منهم السيد جمال الدين بن طاوس

لولده غياث الدين وشيخنا الشهيد استجاز من اكثر مشايخه لاولاده بالشام قريبا من ولادتهم وقد رأيت

خطوطهم لهم ولاولاده بالاجازة الى ان قال وعلى هذا جرى السلف وكانهم راوا الطفل اهلا

لتحمل هذا النوع ليؤدي بعد حصول اهليته حرصا على توسع نقل الاسناد وتصحيح المكاتبة وتطول الفائدة

انتهى ثم كيف كان فلولها اعلاها وفي هذا اشار المص بقوله ونحوه وفائدة الاجازة كما سيأتي

من المص في اخر المبحث انما تظهر في صحة الاصل الخاص المعين المجازية وحصول الاعتماد عليه للمجاز له

او فيما لا يكون متواترا عن الشيخ المجيز والا فلا فائدة في المتواترات ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة

عن مؤلفيها اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال نعم فائدتها ح بقاء اتصال

سلسلة الاسناد الى النبي والائمة ع وذلك امر مرغوب اليه للتيمن والتبرك **قوله** ويحكى عن

الناس لكانه جواز الرواية بالاجازة والمراد ببعض الناس كابي طاهر من الشافعية وغيره وهو ابو حنيفة وتلميذه

ابو يوسف فانهما انكرا جواز الرواية بالاجازة مطلقا اي بالمعنيين الذين ذكرهما المص احدهما المقيد

وهو ان يقول اخبرني او حدثني فلان بكذا اجازة او اجاز لي فلان كذا وثانيهما المطلق وهو ان يقول

المجاز له اخبرني او حدثني فلان من غير تقييد بقوله اجازة واجاز قوم الرواية بالاجازة مطلقا حتى بالمعنى

الثاني وثالث الاقوال في المسألة هو التفصيل بانه يجوز له الرواية مقيدا لا مطلقا وهذا اختيار المص

وهو المختار فان الاول يجوز مع القرينة فلا مانع منه والمناقضة بين اخبرني وحدثني وبين القرينة التي

هي قوله اجازة وان كانت حاصلة بحسب الدلالة لكنها انتفت بحسب الارادة كما في ساير المجازات و

الثاني يجوز بلا قرينة فلا يجوز لكونه تدليسا وكذا ما ذكره المص على السيد بقوله وهذا من السيد

في غاية الغرابة في محله واما ما ذكره الفاضل الصالح في نصرة السيد من ان الظاهر ان السيد اعتبر الدلالة

في الرواية بحسب الحقيقة في المقصود باخبرني هو الاخبار بالنطق وقراءته عليه بنا قبض فادعى ما اعتبر

لم يرد عليه ما اورده المص والا فالبحث هذا دون ما اورده فغير ولا ان ينما دعاه من الظهور

خفاء وثانيا انه لو كان المعتبر عند السيد ما استظهره لكان المناسب ان يقول السيد انه لا يجوز

التجوز ولا حاجة الى التطويل الذي ذكره ثم **قوله** تسويغ قول الراوي بها اه اي تجويز قول الراوي

بالاجازة حدثني واخبرني وما اشبه ذلك من الالفاظ التي ظاهرة الدلالة على وقوع الاخبار

من الشيخ المجيز تفصيلا والمجاز له وقت اداء الرواية بقوله تلك الالفاظ مطلقا من غير تقييد بقوله

اجازة وقول جمع من العامة بجوازه حقيق بالاعراض لانه مجاز بلا قرينة كذب وتدليس فلا يجوز

قوله مطلقا اه اي ان الاجازة ليست عند السيد من وجوه السند واخذ التحمل اصلا فالراوي بها

يكون روايته خالية عن السند فلا تقبل هذا ما فهمه العلامة من السيد واما الاجازة الى اخر ما حكاه عنه

المص وادعى ظهوره فيما فهمه العلامة منه ثم ادعى المص ان غرض السيد نفي جواز الرواية بالاجازة

بلفظ حدثني واخبرني مطلقا ومقيدا لا انه لا يجوز الرواية بالاجازة مطلقا ولو بالفاظ اخر كانبأني اجازة

واجاز لي كذا فان السيد لا ينكر ذلك كما هو ظاهر لمن لاحظ سوق كلام السيد واكثر ما يمكن ان يدعى

نقل المص وفيه اولا ان قول السيد واكثر ما يمكن اه ظاهر فيما فهمه العلامة من السيد لانه وقع من السيد

تنزلا وتماشيا لا اعتقادا وتراضيا وثانيا بعد تسليم عدم الظهور يبقى القول المذكور من السيد محتملا

من كلام

سانقاه لا دخل له فيه فيما قول السيد

لامرين منا التماسخي والتراضي فلا يصلح ان يكون قرينة صارفة لما فهمه العلامة من كلام السيد الذي يظهر منه ما
فهمه منه العلامة كما اعترف به المصنف بقوله عبارة السيد هذه وان افهم ظاهرها اه اذ الظواهر لا يعدل عنها
بالقراين المحتملة فقد ظهر مما ذكرنا ان ما فهمه العلامة من عبارة السيد التي حكاه المصنف بقوله واما الاجازة
اه من عدم جواز الرواية بالاجازة مطلقا معللا بان الاجازة عند السيد ليست من انحاء التحمل ووجوه المستند
هو الحق لا ما توهمه المصنف نعم يبقى على السيد المطالبة بدليل ما اختاره من عدم كون الاجازة من جهات
ووجوه المستند وما ذكره من الدليل بقوله لان ما للمتحمل ان يرويه اه عليل لانه مغالطة كما نبه عليه السيد
الخليفة اذ ما ليس له ان يرويه بدون الاجازة ربما يجوز له بسبب الاجازة فقوله وما ليس له ان يعمل يجرم
عليه مع الاجازة وفقدها مغلطة هذا مع ان السيد اما ان يعتبر في الرواية الدلالة بحسب الحقيقة او
بحسب الدلالة المجازية ايضا فعلى الثاني يلزم عليه ان يجوز بها الرواية بحدثني واخبرني اجازة وعلى الاول
ليس له انكار الرواية بقوله اجازني فلان كذا هذا مع ان الحكم على الوضع بالمعنى الاعم تقتضي جواز الرواية
بالاجازة مطلقا حقيقة ومجازا مع القرينة كما اشرنا سابقا ويعضده ما سنذكره عن السيد الاستاد دام ظله
قوله من باقي وجوه الرواية اه والباقي هو قراءة الشيخ عليه وقراءته عليه والمراد انهما كالاجازة في
ان اثرهما انما يظهر حيث لا يكون متعلقهما معلوما بالتواتر وان فائدتهما حينئذ بقاء اتصال سلسلة الاسناد مع
شيء زايد وهو رعاية التصحيح والامن من وقوع التصحيف والحاصل ان تواتر كتب اخبارنا الاربعة مغن
عن قراءة الشيخ او القراءة عليه كما اغنانا عن الاجازة ومثل الكتب الاربعة في الاستغناء بالتواتر كتاب
الحديث المسمى بفقه مولانا الرضا عم كما سنذكر حاله مفصلا بعد ما ذكره المصنف بقوله تتمة وينقسم
خبر الواحد اه قال السيد الاستاد دام ظله مما قال خلو الكتب الاربعة عن رواية لا ينفي حجيتها اذ ليس من
شرايط حجية الخبر وجوده في هذه الاربعة كيف وكثيرا منها يقرب من هذه الاربعة في الاشتهار بل لا ينقص
عنها بكثير في الظهور كالعيون والخصال والاكمال من مصنفات ق وغيرها من الكتب المعروفة المشهورة
الظاهرة بالنسبة الى مؤلفيها الثقات الاجلة وعلماء الطايفة ووجوه الفرقة ولم يزل الاواخر في جميع
الاعصار والامصار يستندون الى هذه الكتب ويرجعون اليها فيما تضمنه من الاخبار المروية عن
الائمة الاطهار ولم يسمع من احد منهم الاقتصار على الكتب الاربعة ولا انكار الحديث لكونه من غيرها و
انما المعلقها على المال الاربعة ليس لعدم اعتبار غيرها عندهم بل لما في الاربعة من المزية الظاهرة والفضيلة

التي اختصت

التي اختصت بها من بين الكثير قوله وبقي في الباب وجوه اخر اه ولما كان للتحمل وجوه وانحاء وهي على
ما اصطلح بعض الاصحاب سبعة وذكر المصنف منها ثلثة اشار الى باقيها بقوله وبقي في الباب وجوه وهي اربعة
الاول المناولة وهي ان يدفع اليه الشيخ ويناوله الكتاب مقتصرا على قوله هذا سماعي من فلان سواء قال
اروه عني ام لا وفي جواز روايته عنه قولان الاكثر على المنع وظ بعض وصريح ما الفه في اصول الاخبار الجواز
وايده بما رواه باسانيده عن الكليني عن محمد بن يحيى باسناده عن احمد بن عمر الحلال قال قلت للرضا ع
الرجل من اصحابنا يعطيني الكتاب ولا يقول اروه عني يجوز لي ان ارويه عنه قال فقال اذا علمت ان الكتاب
له فاروه عنه ثم قال وان صحت هذه الرواية لم يبق في المسئلة اشكال الثاني الكتابة وهي ان يكتب اليه
وهو غايب بان ما في هذا الكتاب او ما صح من الكتاب الفلاني هو مسموعاتي فالاكثر على ان لذلك
الغايب ان يعمل بكتابه اذا علم او ظن انه كتابه لان النبي ص كان يامر بانفاذ الكتب وكذا الائمة عم
بعده وفي ذلك كثير مثل كتب اليهم فكتب الي وقرات خطه وانا اعرفه ولولا جواز العمل به لكانت
المكاتبة سوالا وجوابا عبثا ولان الكتابة للشخص المعين وارساله اليه قرينة قوية على الاجازة
للمكتوب اليه ولعله لذا يكتفى في الفتوى بالكتابة مع ان الامر في الفتوى امر اخطر وكيف كان فهو يقول
عند الاداء كاتبني بكذا او اخبرني بكذا مكاتبة وليس له ان يقول سمعنا او اخبرني مطلقا لانه كذب وقيل
بالمنع من العمل بالمكاتبة اذ ليس فيها ما يدل على صحة الحديث في نفسه هذا لم يقترنها بالاجازة كما ذكرنا
اما اذا اقترنها بها كان يقول هذا سماعي من فلان اجزت لك ان ترويه عني فلا اشكال في جواز روايته عنه
الثالث الوجادة بكسر الواو مصدر وجد يجد مولد غير مسموع من الموثوق بعربيتهم وهي عبارة عن ان
يجد الانسان كتابا او احاديث بخط راويها معاصرا كان له او لا ولم يسمعها عنه وليس له اجازة منه ولا
نحوها من الانحاء المتقدمة ولا يجوز له العمل بمجرد ذلك اولا ان يقول وجدت بخط فلان نعم لو حصل
له الوثوق بانه خطه جاز له العمل به ويؤيده خبر محمد بن الحسن بن ابي خالد قال قلت لابي جعفر الثاني
جعلت فداك ان مشايخنا رووا عن ابي جعفر وابي عبد الله ع وكانت التقية شديدة فكتموا كتبهم ولم ترو
عنهم فلما ماتوا صارت الكتب الينا فقال حدثوا بها فانها حق الرابع ما تقدم ذكره اجمالا وهو السماع
بالقراءة الغير على الشيخ بحضوره وهذا تمام السبعة قوله يعلم حكمها مما ذكرناه اه اي يعلم حكم الوجوه
الاخر الباقية في باب ذكر وجوه المستند مما ذكره المصنف وكان منها اربعة ذكر ثلثة منها مع بيان مرتبتها

الكلام في جواز نقل الحديث بالمعنى من الاحكام

وهي السماع من الشيخ والقراءة عليه والاجازة وذكر المناولة في ضمن حكاية الكلام عن البيدحلم بذكر الثلثة
الباقية وهي المكاتبة والمجازة والوجادة فكيف انه يقول انه يعلم حكمها مما ذكره فان قلت ان المصنف
اثبت جواز غير الراوي وقت اداء الرواية بما يدل على الواقع ويفصح عما في نفس الامر من وجوه المسند
مطلقا سواء كان ما يدل بالدلالة الحقيقية ام المجازية وهذا يعم الثلثة المذكورة قلت نعم لكن عموم كيفية
التعبير لهذه الثلثة فرع اثبات كونها من وجوه المسند ولم يعلم ذلك من كلام المصنف اصلا فكيف يعلم
حكمها مما ذكره كما ادعاه فتدبر **قوله** على غيره اه وعن في المجانبة العرفية كل شيء مستتر في ثوبه او نحوه
وقد استعيرها هنا المناسبة الواضحة **قوله** عارفا بمواقع الالفاظ اه من التقديم والتاخير والحذف
والذكر والتعريف والتنكير ولغير ذلك مما يتفاوت المعنى باعتباره اما مع فقد هذا الشرط بان لا يكون
عارفا بمواقع الالفاظ فلا يجوز له النقل بالمعنى بلا خلاف كما في شرح الدراية واصول الاخبار اما في صورة
تحقق الشرط فالاقوال في الجواز وعدمه ثلثة الايجاب الكلي والسلب الكلي والتفصيل بان الاصل ان كان من
النبي فلا يجوز نقله بالمعنى وان كان من غيره يجوز وستقف على حقيقة الحال في هذه الاقوال وان ادلتها
اقواها بمعونة الملك المتعال **قوله** وعدم قصور الترجمة اه يجوز ان يقرئ فعلا ومصدرا حملا على الاول عطف
على يكون وعلى الثاني على المصدر المؤول ان يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط عدم قصور الترجمة التي هي
الفاظ الناقل عن الاصل الذي هو الحديث في افادة المعنى الذي هو المقصود بنفسه يعني اذ لا يكون
له دخل في المعنى الامر النافع ما اشتمل عليه الحديث فيجوز له نقل احدهما والسكوت عن الامر وبهذا التحرير سقط
ما قيل من انه لو كان مشتملا على حكمين ولم يكن لاحدهما مدخل في الاخر لا يجوز له الاقتصار على احدهما
كما هو ظاهر العبارة **قوله** في الجلاء والخفاء اه اي بشرط مساوات الترجمة للاصل في اصل الجلاء والخفاء لا
في قدرهما فيجوز ان يكون الترجمة اجلى منه بل واخفى مع علم الناقل بفهم السامع وان منعه بعض والحق
ان اصل هذا الشرط لا دليل على اعتباره بل المعيار ايصال مفاد الحديث بحيث لا يفوت الغرض باي
نحو كان وان كان الاصل بالحقيقة والفرع بالمجاز او بالمنطوق وهو بالمفهوم او العربي وهو بالعجمي
الى غير ذلك نعم الاولى رعاية تساوي الترجمة لاطلاق ما سياتي من ادلة الجواز سيما النصوص نعم
الاولى رعاية تساوي الترجمة للاصل في قدر الجلاء والخفاء وكيفية الدلالة منطوقا ومفهوما حقيقة
ومجازا لاختلاف الحكم باختلاف ذلك في مقام التعارض كما سياتي اليه الاشارة في بحث التعادل والتراجيح فافهم

قوله

قوله نعم لبعض اهل الخلاف خلاف اه والمخالف هنا هو ابن سيرين وابو بكر الرازي وجماعة
نحويين مستدلين بما لا دلالة له عليه كما اشار اليه المصنف بقوله وليس له دليل يعتد به احتجاجا بان
ذلك يوجب الاختلال في المعنى سيما مع كثرة الطبقات وتطاول الاوقات ومعضهم فصل المنع في الحديث النبوي
لانه افصح من نطق بالضاد وان في تراكيبه اسرارا ودقايق لا يوقف عليها الا بها لان لكل تركيب
معنى بحسب الفصل والوصل والتقديم والتاخير وغير ذلك لو لم يراع ذلك لذهب مقاصدها وفيه
مضافا الى ما سياتي من الادلة على الجواز ان ما اعتبره المجوز من الشروط دافع له ومن لم يكن جامعا لها
فهو خارج عن موضع البحث بلا خلاف كما مر اليه الاشارة في عنوان المبحث وبهذا يندفع ما قيل على تمسك
المصنف بقوله ان الله سبحانه قص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة اه من انه ليس مما نحن فيه لانه عالم
بالدقايق فلا يفوته شيء باختلاف العبارات فان اختلاف درجاتهم في دراية المقاصد وتفاوت مراتبهم
في الوصول الى المطالب مما لا يشتبه على ذي مسكة فلو جوز النقل بالمعنى لادى ذلك الى الاخلال بمقصود
الحديث وبما روي عنه نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه
منه وجه الاستدلال انه امر باداء ما سمعه كما سمعه انما هو بنقل اللفظ المسموع بعينه ونقل الفقيه الى الافقه
انما هو لاجل تفطنه من فوائد اللفظ المسموع بعينه واسراره ما لا يتفطن اليه الفقيه الذي رواه والجواب
بمنع صحة الرواية اولا ومنع الدلالة ثانيا لانا نقول تادية المسموع يصدق عرفا بمحض اداء المعنى المستفاد من
المسموع الا ترى انه يصح قولك لزيد هذا الذي قلت لك ما سمعته من فلان اذا نقلته بالمعنى لا بالالفاظ ان قلت
ان هذا مسلم عرفا اما لغة فلا قلت اولا ان الحقيقة العرفية مقدمة على الحقيقة اللغوية حتما تعارضتا وثانيا
انه اذا ثبت الحقيقة العرفية ثبت اللغوية ايضا باصالة عدم النقل ثم هذا مع ان الظاهر انه خبر واحد
وروي بالفاظ مختلفة ففي رواية كما ذكر وفي اخرى نضر الله بالضاد المعجمة وفي اخرى بالظاء المعجمة الخ
وفي اخرى رحم الله وفي اخرى الى من هو افقه والى من لا فقه له فيكون هذا هو دليلا علينا كما صرح به الامدي في
الاحكام وما يقال انه يمنع كونه المروي خبرا واحدا بل تلك الالفاظ المختلفة صدرت من النبي مكررة مدفوع
باصالة عدم التكرار وما يقال من ان هذا الاصل معارض باصالة عدم التغيير من الراوي فلا بد من الترجيح انه
وجد ما لا فالازم التوقف مدفوع اولا بان التوقف لا يضرنا اذ غاية ما يثبته انه لا يكون هذا الحديث دليلا
لنا ولا لكم ولكن لنا وجوه اخر دالة على الجواز كما سنذكرها وثانيا بان المنع هنا موجود وهو غلبة التغيير من الراوي

ويدرج التكرار من النبي ص وثالثها بعد الاغماض عن ذلك وتسليم ان هذا الحديث لكم بانا نقول انه معارض
ادلة الجواز فاسد قوله وجوه آه منها الاجماع ما كما هو ظ عبارة المص وجمع ومنها ان الطريق العرفي
المسلك العادي في المحاورات من لدن آدم الى زماننا هذا ولا ريب ان الشارع ابقى المحاورات على طريق
العرف والعادة فانه يفهم المراد منه دون اعتبار خصوصية الالفاظ كما دل عليه قوله وما ارسلنا من رسول
الآية ومنها انه من المعلوم ان الصحابة واصحاب الائمة ع ما كانوا يكتبون الاحاديث عند سماعها ومن
المستحيل عادة حفظهم جميع الفاظ الحديث على ما هي عليه وقد سمعوها مرة واحدة خصوصا الاحاديث
الطويلة كرواية يونس في الحيض ورواية الكاهلي في تجهيز الاموات ومنها الاخبار كصحيحة محمد بن مسلم
التي ذكرها المص والظاهر ان المراد من الزيادة والنقصان في قوله فازيد وانقص ما لا يتغير به المعنى
المراد بقرينة رفعه شان الراوي وجواب الامام ع والمراد من قوله ع ان كنت تريد معانيه فلا باس
انك ان كنت تريد معاني ما سمعت منا من دون نسبة الالفاظ الينا فلا باس وان نسبتها الينا
فلا يجوز لك ذلك لانه كذب وهو ظ ورواية داود بن فرقد قال قلت لابي عبد الله ع اني اسمع الكلام
منك فاريد ان ارويه كما سمعته منك فلا يجيء قال فتعمد ذلك قلت لا قال تريد المعاني قلت نعم قال
فلا باس وفيها غنى كما مر وبالجملة فيما حررنا يظهر ضعف القول بالمنع واضعف منه قول من بالغ فيه فقال
لا يجوز تغيير قال النبي الى قال الرسول وبالعكس بناء على انه عنت بلا دليل بل الدليل على خلافه دليل فقد ورد
اخبار بجواز اسناد حديث امام الى امام اخر منها ما رواه الكليني عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع الحديث
اسمعه منك ارويه عن ابيك او اسمعه من ابيك ارويه عنك قال سواء الا انك ترويه عن ابي احب
الي وقال ابو عبد الله ع لجميل ما سمعته مني فاروه عن ابي وعن ابي عبد الله ع قال حدثني حديث ابي
وحديث ابي حديث جدي وحديث جدي حديث الحسين ع الحديث وهذه الاخبار دالة على جواز نسبة
الحديث المروي عن احد الائمة الى كل واحد منهم والى النبي ص وهذا ابلغ من وضع اللقب موضع الاسم وبالعكس
ووضع احد الالقاب موضع الآخر قوله اما اصل الحكم آه اعلم ان الكلام في المرسل يقع في مقامات الكلام في المرسل
الاول في بيان الماهية والثاني في الاقسام والثالث في الاحكام وسياتي كلها الكلام بعون الله العلام ثم الاولى
ان يذكر المص المرسل بعد قوله ثم ينقسم خبر الواحد آه اذ الانسب ذكر المرسل بعد المسند وكيف كان فنقول بانه
ما رواه عن المعصوم ع ولم يلقه والمراد بعدم اللقاء هنا عدم التلاقي في ذلك الحديث بان رواه عنه بواسطة

فان ادركه

وان ادركه بمعنى اجتماعه معه وقد صرح بذلك والد الماجد في الرعاية وليس المراد بعدم اللقاء عدم ادراك
الراوي عصر المروي عنه كما هو ظ العبارة وكيف كان فقوله بان رواه آه بيان لمعنى الارسال هذا معناه العام
وقد يختص بعدم ذكر الواسطة اصلا وكون الثاني مرسلا مما لا ريب فيه كما صرح به بعض الاجلة ويظهر ذلك من اكثر
العبارات ففي بعضها صورة المرسل قول الرجل العدل الثقة العالم بالحق الوصول قال رسول الله ص كذا وقول من لم يلق ابن عباس
قال كذا وكذا وفي شرح البداية والتكامل غاية ومن العضدي وشرح الشرح والمهذب وغيرها مثله و
في بعض العبارات كالتنقيح وكون نحو ما ذكره المص في الوجيزة البهائية وان لم يسندها باجمعها فسند
وان سقط من اولها واحد او اخرها او كلها فمرسل او من وسطها فمنقطع او اكثر فمعضل وفي الدراية
بان يروي الحديث عن المعصوم بواسطة اخرى سواء كان الساقط واحدا ام اكثر وسواء رواه بغير واسطة
الراوي تابعيا ام غيره صغيرا ام كبيرا وسواء كان الساقط واحدا ام اكثر وسواء رواه بغير واسطة بان
قال التابعي قال النبي ص او بواسطة نسيها بان صرح بذلك او تركها مع علمه بها او ابهمها كقوله عن رجل
او عن بعض اصحابنا ونحو ذلك هذا هو المعنى العام للمرسل المتعارف عند اصحابنا وقد يختص المرسل
باسناد التابعي الى النبي ص كقول سعيد بن المسيب قال رسول الله ص كذا وهذا هو المعنى الاشهر عند من غير الواسطة
الجمهور وقد يطلق على المرسل المنقطع والمقطوع ايضا باسقاط شخص واحد من اسناده والمعضل
بفتح الضاد المعجمة باسقاط اكثر من واحد قيل انه ماخوذ من قولهم امر معضل اي مستغلق شديد ومثاله
ما يرويه تابعي التابعي عن احد منه قائلا قال رسول الله ص ثم الظاهر من كثير من العبائر كعبارة المص اختصاص
الارسال بالعدل وان غير العدل لو قال قال النبي ص مع بعد زمانه وعدم ادراكه له لا يكون مرسلا
والمستفاد من المعتبر ومن ذكرى وكرى والدراية والوجيزة وغيرها انه من المرسل وعلى هذا فيختص البحث
في المسألة بمرسل العدل لظهور اتفاقهم على ان ذلك ليس بحجة نعم اذا كان غير العدل المرسل غير كذوب
يحصل الظن بصدقه امكن تفريعه على المسألة بناء على المختار من اصالة حجية الظن قوله ففي قبوله
خلاف آه اعلم ان في قبول المرسل بين العلماء خلاف ومذاهب الاول القبول مطلقا واليه ذهب اكثر العامة
ومحمد بن خالد البرقي من الخاصة والثاني عدمه مطلقا واليه ذهب المحقق والمص ووالده والشارح الجواد
والثالث التفصيل وهو على وجوه حسنها الاول لما حكاه المص عن العلامة في النهاية والثاني ما حكاه عن المحقق
عن الشيخ والثالث ما سنذكره عن بعض المحققين والرابع انه ان كان العادل من الائمة نقل الحديث

قبل والا فلا وهذا هو مذهب النجاشي والخامس ما هو الشائع من انه يحكى عن فضيل بانه لا يعمل باحد امور خمسة
الاول ان لسند محيح الثاني ان يرسل غيره ويعلم ان رجال احدهما غير رجال الاخر الثالث ان يتعاضد
بقول صحابي الرابع ان يتعاضد بقول اكثر اهل العلم الخامس ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا رواية عن ثقة وهذا
اختاره العلامة وشيخنا البهائي في بدء وعن بعض المحققين ما فصل اخر وهو ان المرسل الثقة ان ارسل
عن رهط وعدة من اصحابه كان قال ابن ابي عمير مثلا حدثني رهط او عدة من اصحابه قبل والا فلا والظاهر ان
ما ذكر من التفصيلية المسئلة خارج عن محل النزاع اذ الكلام في المرسل من حيث انه مرسل ثم وكيف كان
فحكم المسئلة عندنا حجية الخبر من حيث الوصف كما مر تحقيقه فقط والحاصل ان قضية ما مر ان الدين
امام الحجية الظن تقبل المرسل اذا كان المرسل عن عدل فشرط حصول الظن بصدقه كما اشرنا اليه واما اذا
كان عدلا فقط اذ كلما دل على حجية خبر مجهول الحال والصبي المميز دل على حجية هذا كما لا يخفى واذا كان عدلا وعلم
انه لا يرسل الا عن ثقة كابن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا
بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عمن يوثق به فالظاهر وبالجملة فقضية المسلك المختار حجية المرسل مطلقا واما
القسم الاخير وهو ما علم انه لا يرسل الا عن ثقة كابن ابي عمير واضرابه فقد ذهب الى حجيته جمع من الاجلاء كالعدة
والذكرى والبداية والوجيزة والفاضل الشيخ السيد بن الاستادين لنا مضافا الى ما مر من الدليل الرابع
على النحو المحرر وجوه منها ان الشرط في حجية الخبر عدالة الراوي وهو هنا متحقق فيتحقق المشروط وكون
وصف الارسال من حيث هو مانعا من الحجية لم يقم عليه دليل الا ما خيل للخصم وهو سقيم كما هو ما مضى
وما سيأتي معلوم ومنها ايضا ومنها الاجماع كما في العدة والذكرى قال في الاول دليلنا على ذلك الادلة
التي قدمناها على العمل باخبار الاحاد فان الطائفة كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل فما يطعن في احدهما
يطعن في الاخر وما اجاز احدهما اجاز الاخر فلا فرق بينهما على حال وقال الثاني لو كان المرسل معلوم التحرز عن الرواية
عن مجروح قبل ولهذا قبلت الاصحاب مراسيل ابن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر البزنطي لانهم لا
يرسلون الا عن ثقة وايضا فقد ادعى جماعة من الاصحاب كالنجاشي والشهيدين في الذكرى وشرح الدراية والشيخ
في جمع الفائدة والسيد الاستاد اتفاق الاصحاب على العمل بمراسيل ابن ابي عمير وصرح ايضا في العدة والذكرى
البداية والذكرى وشرح الوجيزة بانه لا يرسل الا عن ثقة ويؤيده دعوى الكشي اجماع العصابة
على تصحيح ما يصح عنه فان كان المعتبر حصول الظن بعدالة الواسطة فكذلك واما ما ينقل عن المعتبر من ان في

رجال ابن ابي عمير من طعن الاصحاب فيه فلا ينافي ما ذكرنا من تصريح جماعة انه لا يرسل الا عن ثقة وبالجملة فيه بعد ابتنائه على
الارسال عن المجروح كما صرح به في الوجيزة وبعده بما ذكرنا ظهر ما في كلام المصنف في المقام وان كان قد تعرض
لبعض كلماته فيما سيأتي مما لا يحتاج اليه قوله وهو يدل على نوع تعديل للحال كما قال لكن في المعتبر في مسئلة الظهار
قال ولو قيل ان مراسيل ابن ابي عمير يعمل بها الاصحاب منعنا ذلك لان في رجاله من طعن الاصحاب فيه فاذا ارسل
احتمل ان يكون الراوي احدهم انتهى فان هذا صريح في ان المحقق لا يعمل بالمرسل مطلقا وقد نسب الى جمع من الاجلاء
هذا وقد نقل شيخنا العالم الرباني اقا البهبهاني في بعض حواشيه عن المعتبر انه تابع الشيخ بن علي في اشتراط
العمل بالاخبار الصحيحة وقد عرفت سابقا في رسالة الفرقية من علو باخبار مرجوة وهو من مراسيل ابن
ابي عمير واضرابه وكيف كان فما نسبه المحقق الى الشيخ على ما يحكى عنه المصنف من التفصيل غريب بعيد عن التحقيق
بعيد كما هو ظاهر مع ان كلامه في العدة على ما حكيناه انفا لا يساعد هذه النسبة وكذا ما قاله في موضع
اخر من العدة فقال فيه وان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة فلا ترجيح لخبر غيره على خبره واما اذا لم يكن
كذلك ويكون ممن يرسل عن ثقة وعن غيره فانه يقدم خبر غيره عليه واذا انفرد وجب التوقف في خبره الى
ان يوجد دليل على وجوب العمل به انتهى والحاصل ان ما حكاه المحقق عن الشيخ الظاهر فساده لا يليق نسبته
اليه ونسبة الخطاء الى المحقق في الحكاية اشكل فالمناسب ان يقال ان الحكاية المزبورة من باب الارسال والالتزام
من ذلك ثبوت الخطاء في الواسطة المجهولة بين المحقق والشيخ وهذا وان كان بعيدا لكنه اولى من نسبة الخطاء
الى مثل الشيخ والمحقق وكيف كان فلا حجية في نقل الاعيان اذا لم يبلغ حد الاجماع او لم يساعده البرهان
قوله لانا نعلم بالعيان الخ حاصله ان رواية العدل عن غيره عام والعام لا دلالة له على الخاص وهو كونه
الغير المروي عنه المحقق في عدالة وغيابه ليسلم في صورة الاسناد واما في صورة الارسال فلا فانه يحتمل
تدليسا في العدالة كما سبق كون المصنف في مقام ذكر احتجاج المحتج بها لنا الكن يمنع كون معرفة عدالة
الراوي شرطا في القبول ودائما بل المدار في الحجية على الوصف كما مر مرارا قوله لان العلم بعدالة الواسطة الخ
فيه اولا ان قوله هو في محل الشهادة على مجهول العين وقد علم حاله انا نمنع ذلك بل هو عمل بالخبر وعن عدالة
مجهول العين وقد علمت حاله ما حققناه في شرح قول المصنف اذا قال العدل حدثني عدل الخ سلمنا كونه عملا بشهادة
ونمنع كلية الكبرى بانه كل شهادة لا بد فيها من التعدد كما مر بيانا ان هنا قسما ثالثا غير الخبر والرواية وهو ان لا يرسل
الا عن ثقة بعنوان الاستقراء وهو شهادة جمع من الثقات بانه لا يرسل الا عن ثقة كما مر وحسب قولنا انا التزمنا ان المرسل

ذكره المص لا يخ عن المناقشة اذ حصول الاطلاع من خارج على ان المحذوف في مراسيل ابن ابي عمير لم يكون الا
ثقة لا يجدي اذ الثقة في الاصطلاح كما مر هو العدل الضابط وهذا لا يستلزم عدم وجود معارض لم يكن
حجة كما هو مراد للمص فكيفه ان يقول فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه فان المسند لو كان حجة عنده بلا
ملاحظة وجود المعارض فليكن مراسيل ابن ابي عمير حجة ايضا لثبوت عدالة المحذوف بالخارج مع ان الثقة
ولا يعتبرها به في اتصاف الحديث بالصحة وكونه حجة نعم لو صرح بذلك انا بصدد في مقام الفقاهة لو عرض الخط
بوجود المعارض كما في ساير الادلة والمفروض في موضع النزاع خلافه كما بيناه سابقا ولعله اراد بعد تسليم
قوله فهذا في معنى الاسناد لا يقتضي سلب اسم المرسل عنه وحيث دل الدليل على حجية هذا القسم من المرسل
لم يصح اطلاق القول بان المرسل ليس بحجة الشامل لهذا بل الواجب استثناؤه لئلا يتوهم ان هذا القسم
ليس بحجة باعتبار الارسال وبالجملة فاعتراض العلامة في غاية الجودة والاطلاق في البيان ليس بجيد **قوله** والعجب
من العلامة اه وفيه اولا ان هذا الكلام الذي حكاه المص عن العلامة انما ذكره العلامة دليلا على حكم
المستثنى منه المستفيض وهو مرسل من علم انه لا يرسل الا عن ثقة واما دليل حكم المستثنى عند العلامة فلعله
الاجماعات المنقولة على العمل بمراسيل ابن ابي عمير واضرابه او عبارة بان محمد بن ابي عمير لا يرسل الا عن
ثقة او الاستقراء كما ذكره المص ولكن حكم بانه في معنى الاسناد ولا نزاع فيه فيتطرق فيه وثانيا ان
العلامة بعد ذكر ما نقل عنه المص اعترض عليه بانه لا يلزم من الجهل بعين الراوي الجهل بصفته وثالثا
ان الخبر الصحيح كما ذكره المص وغيره ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل العدل الامامي الضابط عن مثله
وهذا المعنى حاصل في محل النزاع كما هو المفروض وليس من لوازم اتصاف الخبر بالصحة انتفاء وجود المعارض
او مقام اثبات ما ليته الدليل عن مقام العمل به وبالجملة فكلام العلامة لا يدل على موافقة المص كما توهم
ما يحسنه الى العلامة فتم **قوله** ولا نعلم اه اي لا نعلم الموافق على الطائفة بالمرسل عند الاجماع ونسبه مضافا الى
ما مر من الادلة على الحجية ان الاجماع المنقول حجة لا سيما اذا تكثر الناقل واعتضد بالشهرة كما في موضع
البحث فقد عرفت ان النجاشي والشهيدين في كرهما ودراية والمقدس في مجمع الفائدة والشيخ
في العدة والعلامة في نهاية والسيد في المنية ادعوا الاجماع على العمل بمراسيل محمد بن ابي عمير وانه لا يرسل
الا عن ثقة وبالجملة فمنع المص هنا وانكاره العمل بالمراسيل تخصيص للاصل الانعكاسي الذي انعقب
من القدسي تاسيسه كما اشرنا الى ذلك مرارا ولم يذق من اثمار الذي شيئا كما هو ظا **قوله** لكانت

ملبساً

ملبسا اه قيل لا يخفى انه اذا قال حدثني رجل او بعض اصحابنا لا يتوهم التلبيس والغش نعم انما يتوهم ذلك
فيما اذا قال قال رسول الله ص حاصلا ان الدليل اخص من المدعى **قوله** يقتضي صدقه اه قيل لا يخفى انه
هذا انما يجري فيما اذا قال قال رسول الله ص كذا واما لو قال عن رجل او بعض اصحابنا فلا وحاصله ما مر
نتبصر **قوله** وينقسم خبر الواحد اه جعل المقسم خبر الواحد احترازا عن المتواتر فانه حجة لا يحتاج الى ملاحظة
حال السند معه سواء كان متواترا باللفظ او المعنى فقط كما هو ظا وبالجملة فهذا تقسيم الخبر باعتبار سنده
والسند هو طريق المتن اي جميع رواته من قولهم فلان سند اي معتمد ويسمى الطريق سندا لاعتماد
لاسناد العلماء واعتمادهم في صحة الحديث وضعفه عليه كذا قيل رجال السند فالاضافة بيانية و
اما الاسناد فهو ذكر طريقه حتى يصل ويرتفع الى صاحبه وقد يطلق الاسناد على السند فيقال
اسناد هذا الحديث صحيح او ضعيف وحيث ان المتن لا بد له من طريق موصل الى قائله
فهذا الطريق باعتبار كونه معتمدا للعلماء في الصحة والضعف يسمى سندا وباعتبار تضمنه رفع الحديث
الى القائل يسمى اسنادا **قوله** بحيث كل قسم منها في الاصطلاح اه اي اصطلاح المتاخرين فان تنويع
الخبر الى الانواع الاربعة الاتية انما هو اصطلاحهم واول من صنع ذلك هو شيخنا العلامة واما القدماء
فلم يكن ذلك معهودا عندهم بل الصحيح عندهم كلما اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه واقترن بما يوجب
الوثوق به كوجوده في كثير من الاصول الاربعمائة التي كانت مشهورة بينهم او تكرره في اصل او اصلين
منها بطرق مختلفة واسانيد معتبرة او في اصل من هو من اصحاب الاجماع اي اجتمعت العصابة على (معتمدة)
تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان
او على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار او على العمل برواياتهم كعمار الساباطي
واضرابه ممن ذكره في العدة او وجوده في كتاب معروض على احد الائمة ع فاثنى على مؤلفه مثل كتاب
عبد الله بن علي ٢ عبد الرحمن والفضل ابن شاذان المعروضين على العسكري ع او في احد الكتب التي
شاع بين السلف الوثوق بها والاعتماد عليها سواء كان مؤلفوها من الفرقة الناجية الامامية
ككتاب الصلاة لحريز بن عبد الله السجستاني وعلي بن مهزيار او من غير الامامية ككتاب حفص
بن غياث القاضي والحسين بن عبد الله السعدي وكتاب القبلة لعلي بن الحسن الطاطري
وبالجملة فالصحيح عند القدماء ما ذكرنا وان كان ضعيفا عند المتاخرين وقد جرى ديدن المحدثين

٢ الحلبي المعروض على الصادق ع وكتابي يونس

الكلام فيما انعقد اطلاق الصحيح
على الخبر في الاحكام

٢٢١

في الفقه على متعارف القدماء الحكم بصحة جميع ما اورده فيه مع ان كثيرا مما ذكره فيه خارج عن اندراجه في الصحيح
على اصطلاح المتأخرين ومنخرط في سلك الحسان والموثقات بل الضعاف وفي المشرق البهائي وقد يسلك
على ذلك المنوال جماعة من علماء الرجال فحكموا بصحة حديث بعض الرواة الغير الامامية كعلي ابن رباح
وغيره لما لاح لهم من القرائن المقتضية للوثوق بهم والاعتماد عليهم وان لم يكونوا في عداد الجماعة
الذين انعقد الاجماع على تصحيح ما يصح عنهم وقال في موضع اخر ان المتأخرين ربما يسلكون طريقة
القدماء احيانا فيصفون مراسيل بعض المشاهير كابن ابي عمير وصفوان بن يحيى بالصحة لعدم ارسالهم
الا عن ثقة بل يصفون بعض الاحاديث التي في سندها فطحي او ناووسي بالصحة نظرا الى اندراجه
فيمن اجمع على تصحيح ما يصح عنهم وعلى هذا جرى العلامة في الخلاصة مستلزم ظهوره من امام الجماعة ان
حديث ابان بن بكير صحيح وفي ضمن طريق الصدوق الى ابي مريم الانصاري صحيح وان كان في طريقه
ابان بن عثمان مستندا الى اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنهما وقد جرى الشهيد الثاني في
على هذا المنوال حيث صحح في ... حديث الحسن بن محبوب عن غير واحد بالصحة وامثال
ذلك في كلامهم كثيرة وبالجملة فالذي بعثهم على وضع ذلك الاصطلاح والعدول عن طريقة القدماء
كما افاده شيخنا البهائي في مشرقه هو انه لما تطاولت الازمنة بينهم وبين الصدر السالف واندرس
بعض كتب الاصول المعتمدة لتسلط حكام الجور والضلال والخوف من اظهارها وانتساخها
وانطماسها ما اشتبهت والتبست الاحاديث المأخوذة منها بالمأخوذة من غيرها وخفي عليهم بالكلية
ربما اعتمد القدماء في الاحاديث من القرائن التي ذكروها لم يمكنهم الجري على اثرهم في التمييز بين المعتمد
وغيره فعدلوا عنه واحتاجوا الى قانون تتميز به الاحاديث المعتبرة عن غيرها فوضعوا ذلك
الاصطلاح الجديد وقربوا الينا البعيد ووضعوا الاحاديث في كتبهم الاستدلالية بما اقتضاه
من الصحة والحسن والوثاقة والضعف ومع ذلك قال في حاشية المشرق ليت هذه الكتب تكون باقية
في هذا الزمان والعجب من علمائنا كيف اهملوا المحافظة عليها واغمضوا عن صونها عن الاندراس
وما تضمنته من الاحاديث وان كان منقولة في اصولنا المشهورة في عصرنا هذا الا انها ملتبسة بغيرها
غير متميزة بعلامة تعرف بها والجواب عما ذكره من اهمال العلماء عن المحافظة والاغماض عن الصيانة
واضح ثم ان تفرع هذا الاصطلاح على المختار من اصالة حجية الظن نظرا الى ما مر في اشتراط العلم الجزم تقدمه

قوله وهو

الكلام فيما انعقد في تعريف الصحيح
باصطلاح من تأخر من الاحكام

قوله وهو ما اتصل سنده اه بان يكون رجال سنده المتصل الى المعصوم ع في جميع الطبقات اماميين
ممدوحين بالتوثيق لم ينص على مدح كلهم به ويسمى هذا معنعنا ومسندا ايض وان كان الاعم ثم ان تعريف
المص للصحيح مثل تعريف والده له في الدراية وشرحها قال في الشرح فخرج باتصال السند المقطوع في اي مرتبة
اتفق فانه لا يسمى صحيحا وان كان رواته من رجال الصحيح وشمل قوله الى المعصوم النبي والامام وفاطمة ع
وبقوله بنقل العدل الحسن وبقوله الامامي الموثق وبقوله في جميع الطبقات ما اتفق واحد بغير الوصف
المذكور فانه يلحق بما يناسبه من الاوصاف لا بالصحيح واورد على من عرفه من اصحابنا كالشهيد كرواية
ما اتصلت روايته الى المعصوم بعدل امامي فانما اتصاله بالعدل المذكور لا يلزم ان يكون في جميع الطبقات
بحسب اطلاق اللفظ وان كان ذلك مرادا انتهى قيل ان مراد الشهيد بالاتصال ان يكون روايته متصلة
في كل وقت بعدل امامي اي غير منقطعة بتوسط غيره في وقت من الاوقات فلا يرد عليه ما اورده الشهيد
الثاني من صدق التعريف على ما اشتملت سلسلته على عدل واحد امامي فاخبر **قوله** على جميع السند الخ ما
متعلق بقوله يطلق ومن اليه يرجع الى راو معين والمراد ان للفظ الصحيح اطلاق اخر فهو ما كان رجال
سنده الى راو معين موصوفين بصفات رجال الصحيح وان اعتراه بعده الارسال او غيره من وجوه الاختلال
كالقطع والاشتمال على غير امامي كما في رواية ابن ابي عمير في الصحيح مع ان الرواية الصحيح مرسلة وكاجماع العصابة
على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير مع انه غير امامي والفرق بين الاطلاقين ظ والصحيح ان الاطلاق الثاني خارج
عن الصحيح بهذا الاصطلاح وفي وصفه بالصحة من اهل غيرنا سبيل جائز من تضييع فائدته وتفويت غرضه فان الغرض
من تقسيم الخبر باقسام واختصاص كل قسم منه باسم ليتميز عن الاخر ويترتب عليه الثمرة والاثر وهذا مناف لم تقدم
قوله مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح اه يعني ان الحسن ما كان جميع رجال سنده اماميين ممدوحين
لا بالتوثيق اما كلا بان كانوا ممدوحين بمدح لم يبلغ حد التوثيق او بعضا بان كان المدح في بعضهم بالغا
ذلك المبلغ وفي بعضهم غير بالغ والى هذا اشار بقوله مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح اذ لو اتصف
بعضهم بصفة رجال الموثق او الضعيف لسمي الخبر باسمه لان التسمية في التوصيف تابعة لاخس
المراتب وادونها كما ان النتيجة في القياس تابعة لاخس مقدمتيه ثم ان قوله في جميع المراتب او قيد للعموم
بالامامي الممدوح والظ انه لا حاجة في التعريف اليه حوله مع غير معارضة ذم مقبول ولا ثبوت عدالة
اذ المقام مقام التسمية لا العمل والا لاحتاج اليه في تعريف الصحيح ايض وكيف كان فهذا التعريف

٢٢٣

للحسن لحسن من تعريف الشهيد له بانه ما رواه الممدوح من غير نص بالامامي فخلة **قوله** على قياس ما ذكر
وعن الشهيد الثاني ان الحسن اطلاقا آخر وهو ما كان سنده الى واحد معين موصوفا بصفات رجال
الحسن وان اشتراه بعد ذلك قطعا او ارسالا او عدم مدح بو شد الى ذلك حكم العلامة وغيره بكون
طريق كتاب العقيقة الى سند بن جبير حسنا مع انه غير ممدوح ولا مقدوح وكذا طريقه الى اسماعيل ابن
مهران حسن مع انه واقفي وان كان موثقا انتهى وما مر من الكلام في الصحيح جار هنا ايضا صحيح وبما
ذكر ان القسم الثالث له اسمان الموثق والقوي فاراد انه ينبغي ان ما ذكره من الاطلاقين الآخرين
في القسم الاول والثاني وهما الصحيح والحسن جار في القسم الثالث ايضا باعتبار لفظ الاول وهو الموثق
دون لفظ الثاني وهو القوي فينبغي ان يقول ويستعمل اللفظ الاول له ومراده باللفظ الاول هو الاسم
الاول للقسم الثالث ومراده بالمعنيين هو الاطلاقين الآخرين ومراده بذينك القسمين هو الصحيح والحسن
كما هو ظاهر **قوله** بعض نقاد الذهب يعني ان اشتمال الطريق على المجروح بسبب فساد العقيدة مع كونه ثقة لا
يكون ضعيفا بل موثقا كما هو مختار الشهيد الثاني في الدراية حيث عرفه بما دخل في سنده من نص الاصحاب
على توثيقه مع فساد عقيدته ثم قال في شرحها بان كان من احد الفرق المخالفة للامامية وان كان من الشيعة
واحترز بقوله نص الاصحاب على توثيقه عما رواه المخالفون في صحاحهم التي حكموا بتوثيق رواتها فانها
لا تدخل في الموثق عندنا لان العبرة بتوثيق اصحابنا المخالف لا بتوثيق غيرنا لانا لا نقبل اخبارهم
بعد ثبوت كونهم موثقا لان راويه ثقة وان كان مخالفا ويهذا فارق الصحيح مع اشتراكهما في الثقة
ويقال له القوي ايضا لقوة الظن به بسبب ثقته اذا عرفت هذا فاعلم ان وجه انحصار اقسام الخبر
في الاربعة ان سنده في جميع الطبقات اما امامي كلا او لا وعلى الاول اما ممدوح بالتوثيق او بدونه
كلا او بعضا فالاول صحيح والثاني حسن وعلى الثاني اما ممدوح بالتوثيق او لا فالاول موثق والثاني
ضعيف ثم ان اقوى الاقسام الاول باتفاق من يعمل بالخبر يعمل ثم الثاني ثم الثالث على رأي وبالعكس على
آخر قال في بدئه بعد تقسيم الحديث الى الصحيح والحسن والموثق وترتب الثلثة في القوة وسواها ادنى
الاول بين ضعيف واما على المذهب المختار من ان العمل بالاخبار باعتبار حصول الوصف في المعيار
في القوة والضعف هو حصول الوصف فيها بما حصل اقوى فهو الاقوى كما لا يخفى اذا عرفت هذا
فاعلم ان ما يتم ذكره في المقام جواز التسامح في ادلة السنن والكراهة بمعنى ان الخبر الضعيف على

القول

الكلام في بيان جواز التسامح في ادلة السنن والكراهة عن الخبر الضعيف في الاحكام

القول بعدم حجية في الاحكام الواجبة والمحرمة هل هو حجة في غيرها من المندوبات والمكروهات ام لا تكون
حجة مطلقا فيه خلاف بيانه ان الثابت اذا ورد خبر ضعيف غير جامع لما ذكروه في حجية خبر الواحد وجواز
العمل به من الشرائط ودل على استحباب فعل او كراهته ولم يعلم بكذبه ولم يكن هناك احتمال وجوبه ولا
حرمته بل كان الامر دائرا بين احد الامرين من الاستحباب والكراهة او الاباحة وبعبارة اخرى ما يوجب
فيه النفع مع امن الضرر فهل يجوز الحكم باحدهما بمجرد هذا الخبر بجواز التساهل والتسامح في ادلة
المندوبات والمكروهات ولا يشترط في الحكم بها واثباتها ما يشترط في الحكم في الواجبات والمحرمات
من كون الخبر جامعا للشرائط المقررة قولان الاول انه يجوز وهو لعدة الداعي وكري والدراية والذكرى
الباهرة والوجيزة والنهاية واربعينه ومنظر العلامة المجلسي في البحار والمشارق للخوانساري والفاضل
المقدس انا وتلميذه السيد الاستاد في ض والثاني انه لا يجوز وهو للوصفين من المنتهى وموضع من
ك نفيها ان الاستحباب حكم شرعي متوقف على الدليل الشرعي كسائر الاحكام الشرعية وزاد في الثاني
فقال وما قيل من ان ادلة السنن يتسامح فيها بما لا يتسامح في غيرها فمنظور فيه وبعد الاقل القول الاول
هو المعول لوجوه الاول الاجماع الظاهر المصرح به في جملة من الكتب كعدة الداعي وكري وظ الوسائل
والوجيزة والبحار والمشارق ومواضع من ض والثاني الشهرة العظيمة المحققة والمحكية في بعض الكتب
المزبورة وفي الرعاية الشهيدية وغيرها واما القول بمنع الاجماع في المسئلة اولا لوجود المخالف
ثانيا بان الاصوليين لم يصرحوا بجواز التسامح في مقام ذكر شرائط خبر الواحد بل ذكروا له شروطا
معهودة على الاطلاق من غير تفصيل بين الاحكام الخمسة فلو كان هناك تفصيل لاشاروا اليه لمسيس الحاجة
اليه ودعوى الشهرة لديه ومنع حجية الشهرة فيها لو سلمت ثالثا وقد نقل عن بعض ان اول القول
بجواز التسامح تارة بان المراد به ان الفعل اذا ورد خبر مستجمع الشرائط في استحباب فعل وورد ايضا خبر
ضعيف في ان قدر ثوابه كذا جاز العمل بهذا الخبر والحكم بترتب هذا الثواب على هذا الفعل واخرى
بان المراد انه اذا ورد خبر صحيح وضعيف على استحباب عمل وفعل جاز للعامل حالة العمل ملاحظة وجه
دلالة الضعيف ايضا فهو عامل به في الجملة ففيه اولا ان وجود الخلاف لا يضر بدعوى الاجماع كما بينا
في موضعه سيما اذا كان الخلاف شاذا كما هنا وثانيا ان صاحب المدارك رجع عنه في مواضع منه
كما ستظهر بعض الاجلة ورجع العلامة عما قاله في المنتهى وثالثا ان ما نسب الى الاصوليين لو سلم لا تم

تقبيله

سمّوه المحال البحث بل غرضهم من ذكر شرائط الخبر ما يثبت التكليف الواجب والحرام كما لا يخفى على ذوي الافهام
سلمنا لكن يجب تقييده بما مرّ من الاجماعات المحكية المتعاضدة بتتبع الاصحاب حتى العلامة وصاحبيه في الفقه
من التسامح في ادلة السنن والكراهة كما في المنتهى ظاهرة ورابعا انه يمكن دعوى عدم التخصيص وعدم المنافاة
بان يقال ان ما ذكروه من الشرائط انما هو للعمل بالخبر الضعيف بل بما دل على جواز التسامح ومعلوم ان من تسامح
في ادلة السنن لا يعمل بالخبر الضعيف بل بما دل على جواز التسامح وثالثا الاخبار الكثيرة الخاصية والعامية
المنقحة بالصحيح وغيره فمنها صحيحة هشام ابن سالم عن ابي عبدالله عم قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب
فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله ص لم يقله ومنها حسنته عنه ع قال من سمع شيئا من الثواب على شيء
فصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه ومنها ما رواه صفوان عنهم ع قال من بلغه شيء من الثواب على شيء
من الخير فعمل به كان له اجر ذلك وان كان رسول الله ص لم يقله ومنها ما رواه في الاقبال عن ابي عبدالله عم
قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وان لم يكن الامر كما بلغه ومنها ما في عدة الداعي فقال روى
الصدوق عن الكليني بطرقه الى الائمة ع ان من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن
الامر كما نقل ومن طريق العامة ما رواه عبد الرحمن مرفوعا الى جابر ابن عبدالله قال قال رسول الله ص من بلغه
عن الله فضيلة فاخذها وعمل بها ايمانا بالله ورجاء ثوابه اعطاه الله ذلك وان لم يكن كذلك انتهى ثم ان
في الوافي والمشارق والوجيزة والاربعين والذخيرة والوسائل والبحار وغيرها انه يجوز الاستحباب
بجواز التسامح والتساهل في ادلة السنن بمحض هذه الروايات ففي الوجيزة والنهاية قد شاع العمل بالضعاف
في ادلة السنن وان اشتد ضعفها ولم ينجبر ثم قال واما نحن معاشر الخاصة فالعمل عندنا اليوم بها في الحقيقة
بالحسنة من هشام وهي ما انفرد بروايته وفي اربعينه بعد نقل بعض الروايات هذا سبب تساهل فقهائنا
في البحث عن دلائل السنن وفي الوسائل هذه الاحاديث سبب تسامح الاصحاب وعملهم في الاستدلال على
الاستحباب والكراهة بعد ثبوت اصل المشروعية وفي البحار بعد ان نقل تلك الروايات وحكم بان خبر
هشام ابن سالم من المشهورات رواها الخاصة والعامة باسانيد ورواها ثقة الاسلام في الكافي عن
علي ابن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن هشام ابن سالم ونقل عن السيد ابن طاوس ان رواية هشام
منقولة بالسند المذكور وجدناها في اصل هشام ابن سالم عن الصادق ع اقول لورود هذه الاخبار ترى
الاصحاب كثيرا ما يستدلون بالاخبار الضعيفة والمجهولة على السنن والآداب واثبات الكراهة والاستحباب

وادرد

وادرد عليه ان الاستحباب ايضا حكم شرعي فلا وجه للفرق بينهما والاكتفاء فيه بالضعاف والجواب ان الحكم
بالاستحباب فيما ضعف سنده ليس في الحقيقة بذلك السند الضعيف بل بالاخبار الكثيرة التي بعضها صحيح
انتهى وفي المشارق اورد ان الاستحباب ايضا حكم شرعي كالوجوب فلا وجه للفرق بينهما واجيب بان الحكم
بالاستحباب فيما ضعف سنده ليس في الحقيقة بذلك المسند بل بما رواه ثقة الاسلام ثم نقل الروايات
وعن بعض الاجلة بعد الاشارة الى تلك الروايات وهي متلقاة بالقبول واما المناقشة التي اشار
اليها في المشارق من ان هذه المسألة اصولية لا يجوز اثباتها بتلك الروايات على ان بعضها ضعيف السند
ولا جابر له لما حكينا عن جمع من الناس وبلغ حد العظم بالتسامح فيها مضافا الى ما مر ان عدم كفاية
الظن في هذه المسألة الاصولية في حيز المنع سلمنا لكن الصغرى وهي كون المسألة اصولية ممنوعة وانما تكون
اصولية لو كان المراد اثبات ان دليل استحباب الفعل هو الخبر الضعيف كاثبات ان دليل وجوبه هو الخبر الصحيح
مثلا وليس الامر كذلك بل المراد كما نبه عليه بعض الاعلام ان الحكم بالاستحباب بما دل عليه خبر ضعيف نظير الفعل
كالحكم باصالة طهارة الماء ووجوب الاخذ بظاهر يد المسلم ونحوهما من الاسباب وقول الاخبار المعتبرة
في ذلك مما لا يعتريه الارتياب فليكن ما نحن فيه كذلك اذ لا فرق بينهما اذ كما ان ظاهر اليد وعدم العلم
بنجاسة الماء من الاسباب الشرعية للحكم بالملكية والطهارة كذلك ورود الخبر الضعيف من الاسباب للحكم
باستحباب الفعل لكن السببية في الكل جاءت من دليل آخر فتبصر واما ما اشار اليه الفاضل القمي ره
من ان هذه الاخبار تعارضها آية النبأ وهي اخص مطلقا منها اذ مقتضى الاية رد خبر الفاسق سواء تعلق
بالسنن ام بغيرها ومقتضى تلك الاخبار ترتب الثواب على العمل الوارد بطريق ضعيف عن المعصوم ع
سواء كان المخبر عدلا ام لا طابق الواقع ام لا ولا ريب ان الاول اخص من الثاني فيجب تخصيص هذه
الاخبار بالاية جريا على القاعدة من العمل بالخاص في مورده وبالعام فيما عدا مورد الخاص فيجب
العمل بمقتضى الاية في مورد خبر الفاسق سواء كان على عمل يقتضي الثواب ام غيره ويكون معنى قوله
ع ما لم يكن كما بلغه ونحوه اشارة الى نحو خبر العدل فقد يكن بما ان الكذب والخطاء جائزان على
غير المعصوم والخبر الصحيح ليس بمعلوم الصدق انتهى ففيه اولا ما ذكرنا على الاية في محله وثانيا المنع من
تقديم الخاص على العام في المقام لاعتضاد العام بالشهرة العظيمة المحققة والمحكية والاجماعات
المنقولة وثالثا منع الصغرى وهو كون التعارض في المقام من تعارض الخاص والعام المطلقين ولا

انه هنا من قبيل تعارض العموم من وجه كما نبه عليه في المشارق وذلك لان تلك الاخبار ح تدل على ان الخبر
الدال على ترتب الثواب على فعل يقبل مطلقا من العدل كان او من غيره فهي خاصة باعتبار اختصاصها بالخبر المتضمن
لترتب الثواب على فعل وعامة من جهة كونها دالة على ترتب الثواب على فعل وغير دالة عليه لزوم الفعل او
المنع عن تركه كالخبر الدال على ان المعاملة الفلانية صحيحة وبعبارة اخرى انها عامة من اجل كونها دالة على ترتب
الثواب وغير دالة على لزوم الفعل او المنع عن تركه بتعميم خصوصية الاخبار لاجل دلالتها على ان
الخبر يقبل من حيث دلالته على ترتب الثواب لا مط وعلى هذا فيجب ترجيح تلك الاخبار لما ذكروه من الترجيحات
فلا يعارضها قطعية سند الاية واعتضادها بالاصل ومثالنا بان تلك الاخبار اخص مطلقا من الاية كما نبه
عليه الفاضل اه اقول لا يظهر بالتامل ان التعارض هنا من باب العموم والخصوص المطلقين لان المستفاد من
الاية عدم ثبوت خبر الفاسق من جهة احتمال كذبه على ما يشير اليه التعليل في قوله ان تصيبوا الاية ويظهر من هذه
الاخبار ان احتمال الكذب غير مضر في نقل الثواب على عمل فانه تعم يعطى الثواب وان كان الحديث كذبا
ومع ذلك فمنع اصل التعارض فيها لامرين احدهما ان قضية الاية منع العمل بخبر الفاسق من دون تبين
وليس محل الفرض منه لان العمل به فيه بعد ورود تلك الاخبار ليس عملا بلا تبين كما نبه عليه المحقق الثاني
ان بين تلك الروايات وبين ما دل على عدم العمل بقول الفاسق من قوله تعالى ان جاءكم فاسق عموما من
وجه فلا ترجيح لتخصيص الثاني بالاول بل العكس اولى لقطعية سنده وتأيده بالاصل اذ الاصل عدم التكليف
وبراءة الذمة ويمكن ان يجاب بان الاية تدل على عدم العمل بقول الفاسق بدون التبين والعمل
بها فيما نحن فيه بعد ورود الروايات ليس عملا بلا تبين فلم يخصص الاية بالاخبار بل بسبب ورودها
خرجت تلك الاخبار الضعيفة عن عنوان الحكم المثبت في الاية انتهى وثانيهما ما هو اليه الاشارة من ان العمل
في المسألة ليس عملا بخبر الفاسق اذ معنى العمل به جعله حجة شرعية ودليلا على ما في الواقع ودليل الامر كك
بل المراد جعله سببا لتحقق موضوع الحكم بالاستحباب وهو الفعل الذي ورد فيه الخبر الضعيف كاشفا
عن الحكم الواقعي ككشف خبر العدل والاية دلت على منع العمل به لا على جعله سببا ومن هنا يتضح ان التحقيق
في المسألة انه ان اريد بالتسامح في ادلة السنن جعل الخبر الضعيف كاشفا عن الحكم الواقعي ككشف
خبر العدل عنه وانا لا نستدل به عليه كما نستدل بخبر الواحد الصحيح عليه فيحكم بكون هذا الفعل مستحبا
لذاته بحسب الواقع فلا وجه له بل يعني القائل به بعض الاجلة وان اريد به ان الخبر الضعيف سبب للحكم

باستحباب

باستحباب الفعل كما ان يد المسلم وعدم العلم بالنجاسة سببان للحكم بالملكية والطهارة فلا وجه
وبعد الخيار [illegible] لم نوردها في هذا المختصر فيما ذكرناه كفاية لمن استبصر واما حجة القول الثاني
فالاصل والعمومات الناهية عن العمل بغير العلم وما دل على الشرائط التي ذكروها للخبر الواحد من
الاية والجواب عن ذلك كله بما ذكرنا ظ اذا عرفت هذا فلنتبه لامور الاول انه لا فرق في جواز التسامح
وعدمه بين العبادات والمعاملات والسياسات واجزائها وشروطها لاطلاق ما صرح به في كلام بعض
الاجلة الثاني انه يجوز ذكر الاخبار الضعيفة في مقام الوعظ والاتعاظ بها كما صرح به في الرعاية وكذا
يجوز ذكرها في تعزية سيد الشهداء والشهداء والبكاء لاجلها ما لم يعلم بكذبها ويدل عليه مضافا
الى السيرة قوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى ونحوه قوله في المرسل المشهور من ابكى او تباكى وجبت
له الجنة الثالث انه لا يشترط في الخبر المتسامح به ان يكون من طرقنا او مذكورا في كتبنا بل يجوز التسامح على الاظهر
بكتبه وان ورد من طرق العامة او وجد في ظهر الكتب وقد ورد مطلقا وجه الحاق الاخبار المتقدمة والاتفاق
على جواز التسامح كما مر واما ما قيل من ان تلك الاخبار ودعوى الاجماع وان كانت عامة او مطلقة الا ان النهي
قد ورد في كثير من الاخبار عن الرجوع الى العامة والعمل باخبارهم فيشكل الرجوع لا سيما اذا كان ما ورد في الجوامع
هيئة مخترعة وصورة مبتدعة لم يعهد مثلها في الاخبار كصلاة التراويح ففيه اولا انه الاعلم اختراع
الهيئة وابتداع الصورة كان خارجا عن محل البحث كما يظهر مما ذكرنا في عنوان المسألة وثانيا ان الظ
المصرح به في كلام بعض الاجلة تعلق النهي في تلك الاخبار من حيث الاعتماد عليها والاستناد اليها
كسائر الادلة الشرعية وثالثا ان ما ذكرنا من الادلة ابع منهما من وجوه شتى فافهم الرابع لو ظن بطلان خبر
بعينه بكذب الخبر فهل يجوز التسامح به او لا وفيه نظر من اطلاق النصوص والفتاوى وهو الاظهر ومن احتمال
انصراف الاطلاق الى غير محل البحث الخامس اذا دل الخبر الضعيف على الوجوب او الحرمة فهل يجوز التسامح
به والحكم باستحباب ذلك وكراهته اولا او في الاكثر وهو الاظهر الاول وقال في المشارق وما ترى
بفعل الاصحاب من حمل الروايات الضعيفة الدالة على الوجوب صريحا او ظاهرا او احتمالا مساويا على الندب
على الاستحباب انما هو بمعنى ان الحكم بالنسبة الينا الاستحباب لما عرفت لا انهم يحملون الامر في الرواية على
الاستحباب انما هو بمعنى ان الحكم بالنسبة الينا الاستحباب السادس انه اذا ظن المجتهد بالمعتبرة على
الاخر مثل ما اذا لم يعتمد [illegible] ضعيف على ان سند [illegible] فهل يجوز التسامح والحكم باستحبا

الكلام فيما يتعلق بالتسمية الاحاديث
باسامي متعددة في الاحكام

اولا فيه الكلام من اطلاق الادلة السابقة ومن ان الظن المجتهد قائم مقام العلم فكما لا يجوز الحكم بالاستحباب
في صورة العلم بعدمه وان دل الخبر عليه فكذا في صورة حصول الظن المعتبر شرعا بالعدم السابع اذا ورد
خبران ضعيفان دل احدهما على استحباب فعل والاخر على حرمته او كراهته فهل يجوز التسامح والحكم بالاستحباب
اولا فالاظهر الثاني ان تساويا ولو اختلفا ففيه تفصيل عن بعض العامة وهو انه اذا دار الامر بين الحرمة والا
فمجال النظر فيه واسع اذ في الفعل مخافة الوقوع في المكروه وفي الترك مظنة ترك المستحب فلينظر ان كان خطر
الكراهة المحتملة شديدا والاستحباب ضعيفا يرجح الترك على الفعل فلا يكون مستحبا وان كان خطر الكراهة
اضعف بان يكون الكراهة على تقدير وقوعها كراهة ضعيفة دون ترك الفعل على تقدير استحبابه
فالاحتياط الاتيان بفعل وفي صورة التساوي يحتاج الى نظر تام والظاهر انه مستحب ايضا لان المباحات
يصير عبادة بالنية فكيف ما فيه شبهة الاستحباب الثامن هل يختص جواز التسامح بالخبر الضعيف او يعم
جميع الظنون الغير الشرعية كالظن الحاصل من القياس او من فتوى فقيه الغير الصالح لاثبات الوجوب
والحرمة فيه نظر من اختصاص الاخبار بالخبر ومن اطلاق العبارات المتضمنة لدعوى الاجماع على جواز التسامح
والاول اظهر لظهور وجهه مما مر فتدبر التاسع هل يترتب على ما ثبت استحبابه بالتسامح ما يترتب على
ما ثبت استحبابه بالعلم او الظن المعتبر شرعا اولا الاظهر الثاني فقال المحكي ان يقال ان ادلة التسامح
ما يتسامح فيها بينهم بناء على ما ورد من الصادق ع باسانيد مختلفة فيها الحسن والصحيح وان اختلف الفاظ
الحديث وعباراته ان من سمع شيئا من الثواب وصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه لكن لا يخفى ان
هذا الوجه انما يفيد مجرد ترتب الثواب على ذلك لا انه شرعي يترتب عليه الاحكام الوضعية الشرعية
على الاحكام الواقعية انتهى وفيه نظر وجهه مما مر نظيره العاشر هل يتوقف جواز التسامح للعامي على تقليد
المجتهد ولا وبالاول صرح السيد الاستاد وهو المعتمد الا ان يكون العامي عالما بجواز التسامح عقلا
او نقلا فصل [?] وليس هذا موضع تفصيلها اذ لا موضع تفصيل تلك الاقسام علم الدراية وان فصلت
في بعض الكتب الاصولية ونحن نذكر جملة منها بالتبعية والرعاية لتكثير الفائدة فنقول منها المرسل
كما مر ومنها المرفوع وهو ما رفع واضيف الى الامام ع سواء اعتراه قطع او ارسال ام لا ومنها المعلق
وهو ما حذف من اول سنده قل او كثر فان علم المحذوف فهو كالمذكور والا فكالمرسل ومنها العالي
السند وهو ما قل وسايطه ويقابله كثرة ومنها المدرج وهو ما ادرج فيه كلام الراوي فيظن انه من كلام

زرارة

الكلام فيما يتفق تقليد مما لا
ايضا هل يعم الزام الامة
الاحكام

زرارة في الفقيه قال قال ابو جعفر ع قال رسول الله ص ذات يوم لعمار في سفر له يا عمار بلغنا انك
اجنبت فكيف صنعت قال يا رسول الله تمرغت في التراب قال فقال له كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا ثم
اهوى بيديه الى الارض فوضعهما على الصعيد ثم مسح جبينه باصابعه وكفيه احديهما بالاخرى الحديث
فقوله ثم اهوى بيديه الخ يحتمل ان يكون من كلام الامام ع فيعود ضمير اهوى الى النبي ص ومن كلام زرارة
فيعود الى الامام ع ومنها المشهور وهو ما شاع عند اهل الحديث بان رواه جماعة منهم ومنها الشاذ
وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر وان رواه غير الثقة فهو المنكر ومنها المصحف وهو كالشاذ
على قسمين لانه اما في الراوي كتصحيف بريد بالباء الموحدة المضمومة والراء المهملة بيزيد بالياء
المثناة وتصحيف مراجم بالراء المهملة والجيم وهو المكنى بابي العوام بمزاحم بالزاء والحاء وحريز
بحريز او في المتن وهو كثير ومنه حديث من صام رمضان واتبعه ستا من شوال صحفه بعضهم
بالشين المعجمة ورواه كذلك كما صرح به في شرح الدراية ومنها المعلول وهو ما علله وعلوه سواء
رواه ثقة ام لا ومنها الغريب وهو على قسمين ايضا لانه اما في السند والمتن معا بان يتفرد بروايته
واحد ثم يرويه عنه جماعة وتشتهر فيسمى غريبا مشهورا لاتصافه بالغرابة في الطرف الاول وبالشهرة
في الطرف الاخر فهذه تشترك فيها اصول الانواع الاربعة واما ما يختص بالضعيف فكثير ايضا منها
الموقوف وهو ما روي عن صاحب المعصوم ع من غير ان يسنده اليه ومنها المضمر وهو ان يقول صاحبه
سألته عن كذا قال كذا فانه كان من مثل زرارة ومحمد بن مسلم من الاجلاء فالاظهر حجيته بل الظاهر
ان مطلق الموثقين من اصحابنا كذلك لان ظاهر حال اصحاب الائمة ع انهم لا يسألون الا عنهم
وانه سبب الاضمار اما التقية او تقطيع الاخبار من الاصول الاربعمائة فانهم كانوا يكتبون
في صدر سؤالاتهم سألت فلانا عن كذا فقال كذا وسألته عن كذا فقال كذا وهكذا ثم بسبب تقطيعها
وكتبها في الكتب المؤلفة صار مشتبها فالاعتماد ح بالاعتماد على حقيقة الحال من القرائن ونفي احتمالها
الرجال ومنها المدلس وهو ان يقول الراوي قال فلان على وجه يوهم روايته عنه بلا واسطة
وليس كذلك او قال حدثني او اسقط من السند رجالا ورجا التقوية للحديث وترويجه او نسب
بعض السند بنسبة ولقب غير مشهور به فان ذلك كله كذب محض ينبغي تنزيه الاجلاء الثقة عنه ربما
عن الاغراض الصحيحة ومنها غير ذلك مذكور في مطولات الكتب وعلم الدراية والمرام منه الباقرية ومن
الفن

الله الهداية واليه العناية اذا عرفت فاعلم انه قد ظهر في هذه الازمنة كتاب يعرف بفقه
مولانا الرضا عليه السلام وكثيرا ما حكى عنه المجلسي في البحار والاستاد ان السيدان في المصابيح وغيره وتوقف
في الاعتماد عليه بمجرد ذلك اشكال لعدم ثبوت كونه من مولانا الرضا عليه السلام بطريق صحيح الائمة الا انه
لو عدو ذلك وانه من الروايات القوية المنجبر ضعفهما بنحو الشهرة لما ذكره المجلسيان لم يكن به باس
نعم الاول ان السيد الثقة الفاضل المعظم القاضي امير حسين كان مجاورا بمكة سنين وبعد ذلك
جاء الى اصفهان وذكر لي اني جئت يوما تحفة اليك وهو الكتاب الذي كان عند القميين و
جاؤا به الى عندي بمكة مجاورا وكان على ظهره انه يسمى بالفقه الرضوي وكان عليه بعد الحمد والثناء
اما بعد فيقول علي بن موسى الرضا عليه السلام وكان في مواضع منه خطه وذكر القاضي ان من كان عنده هذا
الكتاب ذكر انه وصل منا ابا فابا الينا بالرواية ولا اقل من الاستفاضة وبذلك لا يخرج عن حيز الوجادة
ويدخل في حد الحسان من المسانيد برواية من معهم القاضي من الشيعة القميين والاجلاء حالهم و
قال الثاني في البحار ان كتاب فقه الرضا عليه السلام اخبرني به السيد الفاضل المحدث امير حسين وبعد
ما ورد اصفهان قال اتفق في بعض سني مجاورتي بمكة انه اتاني جماعة من اهل قم حاجين وكان
معهم كتاب قديم يوافق تاريخه عصر الرضا عليه السلام وسمعت الوالد قال سمعت السيد قال عليه خطه وكان
عليه اجازات كثيرة من الفضلاء وقال السيد حصل لي العلم بتلك القرائن انه تأليف الامام واكثر عباراته
موافق لما يذكره ابن بابويه في من لا يحضره الفقيه وما يذكره والده في رسالته اليه وكثير من الاحكام
التي ذكرها اصحابنا ولا يعلم سندها مذكور فيه لا يقال لو كان الكتاب المزبور عن الامام لتواتر
او نقل بطريق صحيح واللازم منتف بيان الملازمة قضاء العادة لتوفر الدواعي على نقل تصنيف الامام
كيف وهو اجل من مصنفات العز والحلي وامثالهما فاذا تواترت فينبغي تواتر مصنفه عليه السلام لانا
لا نم لزوم تواتر كل ما كان عن الامام ولو كان تصنيفا ولا نقله بطريق صحيح اذ لا دليل عليه وتوفر
الدواعي انما يوجبه لو لم يكن هناك مانع واما مع فلا الا ترى وقوع النص في الفرائض
كما دل عليه النص وعترف به جمع من الاعيان فلو كان توفر الدواعي بنفسه موجبا لذلك
لتواتر ما نقص منه وحذف ومن هذا القبيل عدم تواتر الصحيفة السجادية وكثير من المعجزات
وخلافة خلفاء الخلفاء حين البرية والقول بانا لا نجد مانعا من ذلك مدفوع بان عدم وجدان

المانع

المانع لا يكشف الا بد من عدمه في الواقع على انه لو قيل ان المانع هو التقية لم يكن بعيدا قال السيد الاستاد
النجفي بتحقيق حال كتاب الفقه المنسوب الى الرضا عليه السلام مهم جدا والحاجة اليه ماسة كثيرا والامر فيه ان
قدماء الاصحاب لم ينصوا عليه وانما اشتهر في هذه الاعصار المتاخرة والسبب الاقوى في اشتهاره
هو العلامة المجلسي فانه اورده في كتاب بحار الانوار ووزع عباراته على الابواب واسند بها في
الابواب والاحكام المشهورة الخالية عن المستند وفي الجمع بين الاخبار المتعارضة وقبله والده
المحدث فانه اول من روج هذا الكتاب وبينه في اللوامع وهو شرحه الفارسي على الفقيه وبعدهما
الفاضل الفقيه النبيل الاصفهاني المعروف بالفاضل الهندي في كتاب كشف اللثام وعلى ذلك جرى
جماعة من مشايخنا وربما يزعم انه من تصنيف والد الصدوق وهو يا مدنا ان مصنف هذا الكتاب
قد ابتدأ في اوله فقال يقول عبد الله علي بن موسى الرضا عليه السلام وقال في باب الاغسال ليلة تسعة
عشر من شهر رمضان هي الليلة التي ضرب فيها جدنا امير المؤمنين عليه السلام وفي غسل الميت قال وقد
روى ابي عن ابي عبد الله عليه السلام وفي كتاب الزكوة ومما نداوم به نحن معاشر اهل البيت وبالجملة
فالكتاب مشحون بما يبطل كونه لعلي بن بابويه او غيره من الفقهاء فهو اما للامام او منحول
عليه واحتمال الوضع بعيد لما يلوح على هذا الكتاب من حقيقة الحق ويشبه الصدق ولانه ما اشتمل
عليه من الاصول والفروع والاخلاق مطابق لمذهب الامامية وما صح عن الائمة عليهم السلام ولا داعي للوضع
في ذلك لان غرض الواضعين ترك الحق وترويج الباطل والغالب وقوعه من الغلاة والمفوضة
والكتاب خال عما يوهم ذلك ثم انه في اللوامع شرح الفقيه ان الظاهر ان هذا الكتاب كان عند الصدوق
وابيه وعند المفيد ايضا وكان معلوما عندهم انه من تأليفه عليه السلام والقاضي امير حسين الذي حكى عنه
الفاضلان المجلسيان هو السيد امير حسين بن حيدر العاملي الكركي ابن بنت المحقق الشيخ علي بن عبد العال
الكركي وكان قاضي اصفهان والمفتي بها في الدولة الصفوية ايام الشاه طهماسب الصفوي وهو احد
الفقهاء المحققين له كتاب الاجازات فيه اجازة جمع غفير من العلماء المشاهير منهم خاله المحقق
عبد العال ابن المحقق الشيخ علي الكركي وابن خاله السيد العماد الامير محمد باقر الداماد والشيخ الفقيه
شيخنا البهائي في اجازته له قد اكثر في مناقبه وفضائله ونحن نروي عن هذا السيد الامجد السند
الاوحد ما صح له رواية والتحقق له دراية بطرقنا المتكثرة عن شيخنا العلامة المجلسي عن والده المقدس

ان الفقه الرضوي ... صحيح ... عليه ... الرضا ...

وقد نقل نحو ذلك هذا الكتاب حيث ثبت برواية الثقات عن كونه من قول الرضا عم وهو ثقة اجزل شئ
يمكن مادة ما عن العلم فيصدق انتهى باختصار منى فقد اتضح مما ذكرنا ان هذا الكتاب الشريف لا يقصر عن
بعض ما مر من المرسلات نحو حدثنى بعض اصحابنا فادل على حجيته دل على حجية ذلك فلا وجه لما نقل بعض
الفضلا المعاصرين حجية ذلك اللهم الا ان يجئ يكون بناه على اصالة حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدليل
وقد عرفت سابقا ان ذلك مسلك عليل ومنهج كليل لا يشفى العليل ولا يروى الغليل **قوله** فى
النسخ اه لما فرغ من البحث عما يثبت به الحكم الشرعى كالخبر شرع فى البحث عما يزيله فقال المطلب السابع
فى النسخ اه وكيف كان فالكلام فى النسخ يقع فى مقامات سبعة واشير الاول فى بيان ماهيته
لغة الثانى والثالث ما اشار اليهما المصنف بقوله لا ريب فى جواز النسخ ووقوعه اه الرابع ما اشار
اليه بقوله وجمهور اصحابنا على اشتراط حضور وقت الفعل المنسوخ اه الخامس فى اقسام النسخ وقد
اشار اليه فى الفصل الاتى بقوله يجوز نسخ كل من الكتاب اه السادس فى بيان ماهيته شرعا وقد اشار
اليه فى ذلك الفصل بقوله فائدة معنى النسخ شرعا والسابع فى بيان الفرق بين النسخ والبداء اه و
سنبين لك ما يزول به الاوهام فى كل واحد من المقام بعون الله العلام واما الكلام فى المقام الاول
فهو ان النسخ لغة الازالة نحو نسخت الشمس الظل ونسخت الريح اثار القوم اى ازالته ويطلق على النقل
ايضا نحو نسخت النحل اى نقلته من مكان الى اخر ومنه نسخت الكتاب اى نقلته ومنه مناسخات المواريث
لانتقال المال من واحد الى اخر ومنه تناسخ الارواح الذى هو عبارة عن انتقالها من بدن الى اخر وما
ذكرنا من استعمال النسخ لغة فى هذين المعنيين مصرح به فى جملة من الكتب كالعدة والنهاية والذريعة
والمنية وغاية ذ والاحكام وزبدة للصالح ومختصر العضدى والمستصفى للغزالى وهل هو حقيقة
فيهما او فى احدهما ومجاز فى الاخر او فى القدر المشترك وهو الابطال والاعدام مطلقا خلاف فقيل
بالاول وهو المحكى عن العدة وابى بكر القاضى والغزالى وقيل حقيقة فى الاول مجاز فى الثانى
تسمية للملزوم باسم لازمه اذ نقل الشئ يستلزم ازالته عن موضعه وهو للعلامة فى نه وصاحب
منية اللبيب وبعض شراح بة وابى الحسين البصرى وابى هاشم الجبائى وقيل بالعكس تسمية
للازم باسم الملزوم وهو للبيضاوى والقفال وبعض الشافعية وقد تصدى جماعة لذكر ادلة
الاقوال المذكورة هنا وهو فى غير موقعه ولذا ذكر فى الذريعة انه لا حاجة هنا الى بيان معنى

النسخ

الكلام فى مباحث النسخ من الاحكام

النسخ فى اصل اللغة فهو ذلك خلاف كلا فائدة فى بيان الصحيح منه وفى شرح المصنف بعد ذكر الخلاف
ولا يتعلق به غرض علمى وفى العدة اما استعمال هذه اللفظة فعلى خلاف موضع اللغة وان كان بينهما شبه
ووجه الشبه ان النص اذا دل على مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زايل على وجه لولاه لكان ثابتا صار بمنزلة
المزيل لذلك الحكم لانه لولاه لكان ثابتا فاجرى على استعمال لفظ النسخ مجرى الوضع المزيلة للاثار وقال ابو
عبدالله البصرى ان هذه التسمية مستعملة على غير طريقة اللغة الشرعية فهو لفظ شرعى منقول عما وضعت له الى
استعمالها فى ذلك بغير معنى فى اللغة كسائر الاسماء الشرعية ولعل لما ذكرنا لم يتعرض المصنف لمعناه لغة
وكيف كان فان القول الاول مرجوح بالنسبة الى الاخيرين لمرجوحية الاشتراك بالنسبة الى المجاز واما الاقوال
الوسط بمعنى انه حقيقة وحدانية فى الازالة بمعنى مطلق الاعدام والابطال الذى هو اعم من النقل الذى
هو عبارة عن زوال وصف وحدوث اخر والازالة هى الاعدام والابطال مطلقا والمطلق اعم من المقيد
والوضع للاعم مقتضى الاصل كما مر غير مرة فلا يلزم ارتكاب خلاف الاصل اى المجاز ولا الاشتراك وهذا صلا
هو مذهب العلامة فى يب فتدبر **قوله** لا ريب فى جواز النسخ اه يشعر بل ظاهر فى كونه اجماعيا وهو كذلك
كما صرح به فى جملة من الكتب كالذريعة والعدة وية وبب ونه ود وشرح المبادى والمنية وشرح العضدى
وللاحكام وبة وغيرها فى الاول لا خلاف بين الاسلام فى جواز نسخ الشرايع وانما الخلاف بينهم مع اليهود
فلا معنى للكلام على اليهود كما فى ابواب اصول الفقه ومن شذ من جهلة المسلمين خالف فى هذه المسئلة
فانما خلافه يرجع الى العبارة ولا مضايقة فى العبارات بعد سلامة المعانى وفى الثانى ان قوله مطلقا يرجع الا
اليه وانما الخلاف فى جواز نسخ الشرايع مع اليهود **قوله** وما يحكى منهما من الخلاف اه قد خالف فى
الجواز اليهود الغير العيسوية فذهبوا الى امتناعه عقلا واما العيسوية منهم ففرقة جوزته
عقلا ومنعته سمعا وفرقة جوزته بالاعتبارين لكنها انكرت معجزات النبى ص وجعلت انه لم يات بمعجز
يشهد بصدقه كمعجزات موسى ع ولو جاء به لكان مصدقا ولو شريعته ناسخة للشرايع المتقدمة وفرقة
اقرت بنبوته ص بظهور المعجز على يده لكنها زعمت انه رسل الى العرب خاصة دون الامم عامة وتمسكوا
بذلك بوجوه هينة واما الوقوع فلم يخالف فيه من اهل الاسلام الا ابو مسلم محمد بن بحر الاصفهانى
فانه نفاه سيما فى القرآن تمسكا بقول الله سبحانه فى نعت القرآن لا يأتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه وتكلم فيه بعد اثبات الوقوع اذ باثباته يثبت الجواز فلا مهم لذا التعرض له بعده

لكن تعرضوا له في الذريعة والعدة وشرح وبنه والمنية وبنه وغيرها متمسكين له بوجوه منها الاجماع
فقد ادعاه جماعة منهم الغزالي في المستصفى فقال فانفقت الامة قاطبة على ان شريعة محمد ص نسخت شرع
من قبله فمنكر هذا خارق للاجماع وقد ذهب شذوذ من المسلمين الى انكار النسخ وهم مسبوقون بهذا
الاجماع فهذا الاجماع حجة عليهم وان لم يكن حجة على اليهود انتهى اقول بل الاجماع على اليهود ايضا حجة كالخبر المحكي
في مواضع بالاجماع والاتفاق على الملحدين والوجه في الكل واحد فتدبر ومنها ان الشرائع تابعة للمصالح
وهي جارية الاختلاف فيجوز اختلاف ما هو تابع لها فيجوز ان يكون الوجوب مصلحة في وقت ومفسدة
في اخر ولو كلف به دائما لزم التكليف بالمفسدة فيجب نسخه في وقت كونه مفسدة والقول بمنع جواز
اختلاف المصالح ظاهر الفساد كما سنشير اليه واما القول بان هذا يتم على مذهب من مذهبه الامامية و
المعتزلة حيث يقولون بكون الشرائع تابعة للمصالح واما على قول الاشاعرة حيث لا يقولون بذلك
فمدفوع اولا بفساد قول الاشاعرة كما بين في محله وثانيا بعد تسليم ذلك بما ذكر في جملة من الكتب
كالنهاية وشرح المختصر والاحكام من انه يجوز النسخ عقلا سواء اعتبرت المصالح ام لا اما الثاني فلانه
انه تعالى يفعل ما يشاء واما الاول فلانا نقطع بان المصلحة تختلف باختلاف الاوقات كشرب
دواء في وقت دون اخر ولا يبعد ان يكون المصلحة تختلف في وقت يقتضي شرع ذلك الحكم
وفي وقت اخر رفعه وثالثا بما ربما يقال من ان الاشاعرة يقولون بان الاحكام الشرعية تابعة
للمصالح الموجبات بها تفضلا ومنها ما ذكره العضدي فقال لنا انه نقطع بجوازه عقلا وانه لو فرض
وقوعه لم يلزم منه محال لذاته سواء اعتبرت المصالح ام لا ثم ان اثبات وقوعه في القران يكفي
في ابطال مذهب الاصفهاني وفي النوبة في ابطال مذهب اليهود واما الاول فقد قال بعد ذلك وقوعه
اجماعي ونفاه الاصفهاني سيما في القران واية القبلة والعدة والصدقة والثبات يكذبه وقوله
تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لا يصدقه توضيح ذلك ان وقوع النسخ في القران
كثيرا يكذب انكار الاصفهاني وقوعه فيه فمنها اية القبلة وقوله تعالى سيقول السفهاء من هي
الناس ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها فانها نسخت بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وجواب
الاصفهاني عن ذلك بانه لم ينسخ ولم يزل راسا البقاء الاستقبال الى بيت المقدس عند الاشتباه
فهو تخصيص لا نسخ اشتباه اذ لا خصوصية لبيت المقدس بل هو كغيره من الجهات كالاخفى والحاصل

ان التوجيه

ان التوجيه الى بيت المقدس حال الاشتباه ليس مقصودا لذاته بل لتحقق الصلوة الى الكعبة فهو مساو لغيره
من الجهات وما كان مختصا به عن غيره من الجهات زال بالكلية كما لا يخفى ومنها اية العدة وغاية ما ذكر لا الاحكام ومنها
اية العدة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول
غير اخراج الدال على وجوب الاتفاق عليها حولا وهو عدتها ما لم تخرج فان خرجت انقضت عدتها ولا
شيء لها فنسخ بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا الدال على وجوب الاعتداد بتلك المدة وجوابه عن ذلك بانه لم ينسخ لبقاء حكمه في الحامل
اذا كان مدة حملها حولا تعتد به فاذا بقي الحكم في بعض الصور كان تخصيصا لا نسخا ضعيف لان الاعتداد في الحامل
بالحول من حيث هو حول بالوضع فان حصل بالوضع انقضت فان زاد لم تنقض به اتفاقا وخصوصية الحول ملغاة
في الاعتداد وخصوص الحول زال بالكلية بالاعتداد بابعد الاجلين ومنها اية الصدقة وهي قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجويكم الدال على وجوب تقديم الصدقة على المناجاة مع
الرسول وانه لم يعمل بها الا علي ع كان معه دينار فابدله بعشرة دراهم كان يتصدق ثم يناجيه ثم صار فيما حتى نسخ في زمان
قليل بقوله تعالى ءاشفقتم ان تقدموا بين يدي نجويكم صدقات فاذ لم تفعلوا الاية وجوابه عن ذلك بان الغرض
من الامر بالصدقة حصول التميز بين المنافق وغيره وبعد حصوله سقط التعبد بها لا انه زال الوجوب بعد
زوال الحكم وليس هذا النسخ في شيء ليس بشيء اذ لا معنى له الا ما حكاه في المعراج عن بعض انه هذا عين النسخ لان الصدقة ثابتة ثم زالت
وكلما كان كذلك فهو نسخ وثانيا بالاجماع على كون الاية من النسخ كما في المعراج وثالثا بانه يرد عليه شيء لا يقول به وهو كون الاية
عبثا لعدم ما يقتضيها ما عرفت من انه لم يتصدق احد سواه ومنها غيرها لا نطول بذكرها واما ما تعلق به فهو الاية
وهو قوله تعالى وانه لكتاب عزيز لا ياتيه الباطل الاية حيث استدل بان النسخ باطل فلو وقع في القران لزم
وقوع الباطل فيه والاول باطل بقوله تعالى لا ياتيه الباطل فكذا الثاني واجيب بمنع كون النسخ باطلا بل بيان لانتهاء مدة الحكم
وفي المعارج لا نم كون النسخ باطلا ولا يلزم من كونه ابطالا كونه باطلا سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون ما بين يديه
اشارة الى الكتب انبياء المتقدمة مخالفا واشارة الى ما يكون بعد النبي ص زاد بعضهم كالغزولي وهذا لا حتمال كاف
في ابطال الاحتجاج وثانيا بما في المعراج من ان جاء الضمير الى المجموع من حيث هو مجموع والمراد انه لم يتقدم هذا الكتاب
من كتب الله ما يبطله ولا ياتيه من بعده ما يبطله وذلك لا ينافي تطرقه الى بعضه وثالثا بان المراد انه ليس
فيه ما لا يطابق الواقع لا من الماضي ولا من المستقبل ولا من الحال كالدعوى عن غير الادلة ولا بما فيه ريب

ودى والسنة من المراد به بالابد انه لم يتقدمه من الكتب الالهية ما يقتضي بطلانه ولا يأتيه من بعده منها ما يبطله

لا ما توهمه ابو مسلم وبالجملة فان هذه الآية لا تقاوم لمعارضة تلك الآيات المتعاضدة بالكثرة والاخبار المستفيضة والنصوص الدالة على ان في القرآن ناسخا ومنسوخا فيبعد التأويل في تلك الآية قوية كما مر

كما نقلوا واما الثاني فهو وقوع النسخ في التورية فكثيرا منه انه جاء في التورية ان الله امر آدم ان يزوج بناته من بنيه ثم حرم ذلك في شريعة موسى ع وهو النسخ ومنه انه جاء فيه ان الله قال لنوح

وقت خروجه من الفلك اني جعلت كل دابة مأكلة لك ولذريتك واطلقت لكم ذلك ما خلا الدم فلا تأكلوه

ثم حرم كثير من الدواب في شريعة موسى ع وهو النسخ ومنه البقرة التي امروا بذبحها قال لا يكون ذلك الا

ثم انقطع التعبد بذلك عندهم ومنه ان في السفر الثاني من التورية في بواكير كل يوم خروفين خروفا

غدوة وخروفا عشية قربانا دائما ثم نسخ عنهم فبطل قول اليهود واحتجوا بوجوه بعضها عقلي وبعضها

سمعي منها انه لو جاز النسخ فاما ان يكون المصلحة ظهرت له اولا وكلاهما باطل اما الاول فلزوم البداء

وهو عليه تع محال واما الثاني فلزوم العبث وهو اذ تع عنه منزه مقدس وفيه اولا انه منقوض

بالتخصيص اذ ما ذكر ونقرر به ظاهر وثانيا ان المصلحة تختلف باختلاف كما تختلف باختلاف الاشخاص

كشرب الدواء فانه في وقت مصلحة لم تكن ظاهرة فلم يلزم بداء ولا عبث عن بعض المحققين ان

المصالح تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال حتى ان مصلحة بعض الاشخاص في الغنا والصحة

او التكليف ومصلحة الآخر في نقيضه فكذلك جاز ان تختلف المصلحة باختلاف الازمان حتى ان مصلحة

بعض اهل الزمان في المدارات والمساهلة ومصلحة اهل زمان آخر في الشدة والغلظة الى غير ذلك

من الاحوال واذا عرفت جواز اختلاف المصلحة باختلاف الازمان فلا يمتنع ان يأمر تع المكلف

بالفعل في زمان يعلم مصلحته فيه وينهاه عنه في زمان آخر لاختلاف المصلحة عند اختلاف الزمان

وكما يفعل الوالد بولده من التأديب له وضربه في زمان واللين والتلطف في آخر على حسب ما يراه

من المصلحة ولذا جعل الشرع لكل زمان عبادة غير عبادة الزمان الآخر كاوقات الصلوة والحج والصيام

ولولا اختلاف المصالح باختلاف الازمنة لما كان كذلك ومع اختلاف المصالح باختلاف الازمنة

لا يكون النسخ ممتنعا وقد اشار بهذا في جملة من الكتب كالعدة والمنية والمعراج وغاية المأمول

المختصر منها انه لو جاز نسخ الاحكام الشرعية باختلاف الاوقات في المصلحة والمفسدة لجاز نسخ

ما وجب

الكلام في بيان جواز النسخ بعد تحقق النسخ في الاحكام

[illegible]

ما وجب من الاعتقادات في باب التوحيد والعدل وغير ذلك والتالي باطل بالاجماع وفي منع الملازمة

على اصول العدلية اذ النسخ لا يرد على جميع الاحكام بل على ما يقبل التبديل والتغيير والاصل في ذلك

ان اعتقاد التوحيد وكلما يستند معرفته الى العقل وجوبه ثابت بالعقل عند العدلية ويمتنع نسخ

ما ثبت وجوبه عقلا لان الشارع لا يأتي بما يخالف العقل نعم الملازمة مسلم على اصول الاشاعرة

فيجوز عندهم نسخه اذ العقل يجوز ان لا يرد الشرع بوجوبه ابتداء فضلا عن نسخه بعد وجوبه فهم

يلتزمون الملازمة ويمنعون بطلان اللازم والاجماع ومنها انه لو جاز النسخ لجاز نسخ شريعة موسى ع

والتالي باطل لاستلزامه كذب موسى ع حيث قال هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض وتمسكوا

بالسبت ابدا وقد ثبت بالتواتر وفيه اولا منع بطلان التالي فان ما نسبوه الى موسى ع لم يثبت الا الى

ابن الراوندي ليعارض به نبينا ص في دعوى الرسالة ويؤيده انه لو كان صحيحا لما اختص به بعضهم دون

بعض ولما اسلمت احبارهم ولعارضوا به رسول الله ص والمعلوم خلافه فان كثيرا منهم اسلموا فانهم

مثل كعب الاحبار وعبد الله بن سلام ووهب بن منبه وغيرهم وقد كانوا اشد اطلاعا بالتورية من غيرهم

فاين العصمة واين التواتر مع انه لا يمكنهم القول بالتواتر لما مر في بحث التواتر وثانيا على تقدير التسليم مع

كون المراد بالتأبيد الدوام بل المراد به طول الزمان على وجه المبالغة كما هو المتعارف الا ترى انه يقال

تعلم العلم ابدا ولازم فلانا ابدا ونحو ذلك وقد وقع في التورية ذلك في الله فيما ان العبد يستخدم

ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فليثقب اذنه ويستخدم ابدا ثم ارتفع ذلك الحكم وفيه

ايضا انهم امروا بتقريب حيوانين ابدا كما مر ثم رفع ذلك منهم في هذه المواضع ان اعترفوا بان المراد بالابد

ما ذكرناه فعليهم بمثله وان قالوا ان المراد به فيها القطع وقد رفع ونسخ فعليهم القطع بها هنا مع

ان الدليل اخص من المدعى لان المدعى عدم جواز النسخ عقلا وهو يدل على عدمه سمعا وايضا انه يدل على

ان شريعة موسى ع لم تنسخ واما النسخ في غيرها فيقع اصلا كما هو المدعى فلا دلالة له عليه قطعا هذا مع ان الوجه

الاول منقوض لو صح ثم لزم عليهم فساد مذهبهم وكونهم على شريعة موسى ع فكيف بشرائع من بينهما من

الانبياء ع كما لا يخفى وشيخنا البهائي في زبدته في المقام وجيز الكلام حسن الانتظام تام المرام ناسخ

الغشاوة عما يطرء في الاوهام فارجع اليه وحصل عليه فوكر جمهور اصحابنا على اشتراطه اذ اول

الكلام فهذا المقام الذي هو المقام الرابع من تلك المقامات يقع في المقامين الاول نسخ الحكم

آدم لا شريعة

الكلام في بيان الاشتراط النسخ بحضور وقت العمل من الاحكام

بعد مضي وقت التمكن من الاتيان به سواء اتى به فاطاع ام لم يات به فعصى فاذا امر الشارع بفعل فاتى
المامور به فالنسخ بلا كلام فكذا الكلام فيما لو امر بفعل ولم يات اجماعا كما في يد والبينة وفي حاشية
السيد الخليفة وغيرها ولان المصالح الباعثة عليه لا تتغير بالطاعة والمعصية فانه قد يحسن له ان يامر
بالفعل من يعصيه كما يحسن له ان يامر به من يطيعه لما عرفت من عدم تغير حسن النسخ التابع للمصالح
بالطاعة والعصيان ولان المخاطبة بالناسخ وغيرها عامة للكل بمقتضى اللطف والمصلحة والا يلزم
عدم كون الكفار مكلفين بالفروع بل العصاة التاركين للفعل مع انهم مخاطبون بالناسخ والمنسوخ
وغيرهما من الخطابات ولم يفعلوا شيئا وتخصيص هذا الوجه انه بقي ان النسخ بعد حضور الوقت وقبل الفعل
واقع وكل واقع جائز اما المقدمة الاولى فظاهرة واما الثانية فغنية عن البيان فعلم من هذا
البيان انه لا اختصاص لجواز النسخ في هذا المقام بصورة الاطاعة والاتيان فما يوجد في كلام البعض
من انه يجوز النسخ بعد الفعل ولا يجوز قبله مراده ما ذكرنا بناء على التلازم العادي نظرا الى حال
المكلف المؤمن بانه يفعل ما عليه من التكليف كما هو فقد تلخص مما ذكرنا وجوه ثلثة دالة على جواز النسخ
في هذا المقام واما المقام الثالث وهو جواز النسخ قبل حضور وقت الفعل المقدر له كان قال الشارع
صم يوم الخميس ثم قال قبل حضوره او بعده قبل انقضائه لا تصم يوم الخميس فقد وقع فيه الخلاف فذهب
من الخاصة المفيد على ما نقله في العدة وحكاه عنه المحقق في اصوله ومن العامة الحاجبي والبيضاوي واكثر
الاشاعرة ومنهم الغزالي في المستصفى الى الجواز وذهب جمهور الاصحاب والمعتزلة وبعض الاشاعرة
الى عدمه وهذا عندي هو المقبول كما قال المصنف الحق هو الاول وذهب بعض الى التوقف وهو ميل
المحقق البهائي في زبدته حيث قال في اخر المبحث والحق ان المعترض على كل من الفريقين مستظهر قوله
لنا انه لو وقع ذلك الخ لنا وجهان ذكرهما في زبدته باحسن بيان فوق بعد ذكر الخلاف في عدم الجواز
للاول لزوم البداء وتعلق الامر بتعلق النهي فان حسن نسخ النهي اوقع قبح الامر والمصنف لم يصرح بالبداء
وان امكن ارجاع ما ذكره ثانيا من الوجه اليه لكنه غير البداء وكيف كان فالوجهان احدهما ما
ذكره المصنف حاصله انه لو وقع النسخ قبل حضور وقت العمل كالمثال الذي ذكرناه تعلق النهي بنفس
ما تعلق به الامر او العكس ان كان الناسخ امرا والمنسوخ نهيا وهو ممتنع لان الامر يقتضي كون ما تعلق به حسنا والنهي
يقتضي ما تعلق به الاول وبالعكس ان كان الناسخ امرا والمنسوخ نهيا فاذا اتحد المتعلق كما هو المفروض لزم

الامر بالقبيح

والامر بالقبيح والنهي عن الحسن فيجتمع الحسن والقبح في شيء واحد بالنظر الى مكلف واحد من وجه واحد
وهو فاسد واما الايراد اولا بان هذا مبني على اصل الحسن والقبح العقليين وهو غير مسلم والمبني
على امر غير مسلم غير مسلم ففيه الفساد لما بين في كتب اصحابنا الكلامية من ثبوتهما عقلا ولولاه لانسد
باب اثبات الصانع ولزم افحام الانبياء واتفقت الشرايع وسنتكلم فيه في مبحث الاجتهاد والتقليد و
ثانيا بان النهي تعلق بمثل ما تعلق به الامر لا بنفسه وكك الامر فكك لوجوه الاول ان المكلف به اولا هو
الطبيعة امر كان او نهيا وقد تعلق الناسخ بتلك الطبيعة ايضا اذ المفروض عدم ايجادها في ضمن فرد
بعد كي يتصور هنا ما يميز بينهما باعتبار الهوية كما مر في مبحث اجتماع الامر والنهي والثاني ان
المكلف لا يميز احد الامرين المتماثلين عن الاخر فكونه مكلفا او مامورا باحدهما ومنهيا عن الاخر في وقت
لو فرض عدم الخطاب الثاني لم يكن واحد تكليف بما لا يطاق والثالث انه غير محل النزاع اذ المسئلة
مفروضة في النسخ الذي هو رفع وليس فيما ذكره المورد رفع فالايراد مع تغيير المدعى كما ترى وثالثا
بان الامر يتعلق باعتقاد وجوب الفعل والعزم عليه والنهي يتعلق بالفعل نفسه فيتعدد المتعلق فكك
ايضا لوجوه الاول تعلق الامر بالفعل نفسه فحمله على الاعتقاد عدول عن الظاهر من غير قيام ما يدل على المراد
وهو فظ الفساد وبعبارة ان العزم والاعتقاد مغايران للصوم الذي مثلنا ولا يعبر عنهما به والامر
دفع به فلا يدل عليهما لغة ولا شرعا الثاني كلا يجب ايجاب محل العزم والاعتقاد على الاطلاق الفعل
غير واجب لقبح اعتقاد وجوب ما ليس بواجب الثالث هذا خروج عن محل النزاع لان الفرض من الامر على
هذا هو الامتحان والابتلاء لا الاتيان والايجاد كما هو محل النزاع والثاني انه لو وقع ذلك لزم البداء
واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة انه لا يتصور من الله الحكيم العليم بالاشياء قبل وجودها
لها وحال وجودها وبعد وجودها على نحو واحد وسنة غير متبدلة انه نهى عاجلا معينا عن فعل معين
في وقت معين على وجه معين بعد الامر به كك كالمثال المذكور الا ان يتغير حاله في العلم تعالى عن ذلك علوا
كبيرا اذ لو كان حاله على ما كان عليه لما نهى عن نفس ما امر به لما ذكرنا في الوجه الاول وهذا هو البداء
المحال عليه لانه عبارة عن الظهور بعد الخفاء كما عن الجوهري وغيره وهو فرع على من عالم بنفسه بين البداء
والنسخ اعلم ان البداء في اللغة الظهور وانما يقتصر به الغلان كذا اذا ظهر له من علم او ظن ما لم يكن

كتب

الكلام في الفرق بين النسخ والبداء في الاحكام

الكلام في امتناع الابتداء في الاحكام

باستلزامه جهله وثبت علمه تم نبتي بعدم جهله وهذا ينافي ذاتية العلم ونفسيته قال في الذريعة وفي مقام الفرق ح

ظاهرا وللبداء شرايط وهي اربعة ان يكون الفعل المامور به واحدا والمكلف كذلك والوجه كذلك
والوقت كذلك فما اختص بهذه الوجوه الاربعة من امر بعد نهي او نهي بعد امر اقتضى البداء وانما قلنا
ان ذلك يدل على البداء لانه لا وجه له الا بتغير حال المكلف في العلم او الظن انه لو كان عالما على ما
كانت عليه لما امر بنفس ما نهى عنه او نهى عن نفس ما امر به مع باقي الشرايط الى ان قال والنسخ انما يخالف
البداء بتغاير الفعلين والوقتين فان الفعل المامور به غير المنهي عنه واذا تغاير الفعلان فلابد
من تغاير الوقتين فكان النسخ يخالف البداء بتغاير الفعلين والوقتين انتهى ومثله في ... والاحكام و
اما ما تنظر فيه بعض الاعيان من انه يجوز ان يكون الغرض من الامر الابتداء دون الاتيان فاذا حصل
جاز النهي عنه كما يشهد به جواز ان يقول السيد لعبده على وجه الامتحان افعل كذا فلما راى تشمره
قال لا تفعل ففيه نظر يظهر بعد ... قوله يتناول بعمومه موضع النزاع الى آخره وجه التناول
ظ فان ظاهره الا انه تعالى يمحو كل ما يشاء محوه ويثبت كل ما يشاء اثباته على كل وجه فيدخل فيه
موضع النزاع وهو محو حكم المنسوخ وحكم الناسخ قبل مجيء الوقت واجيب بانه مسلم لا اصل له فلا
يثبت به المدعى وفيه اولا ان منام الانبياء حجة واكثر وحي الانبياء كان بالمنام وقد نقل ان
وحي النبي كان بالمنام ستة اشهر ولهذا قال عم الرؤيا الصادقة جزء من ستة واربعين جزء
من النبوة وقال عم ما احتلم نبي قط يعني ما تشكل له الشيطان على الوجه الذي يتشكل لاهل الاحلام
وثانيا انه لو لا اصل له لما كان حجة للاحتجاج لما بحيث لابراهيم عم العزم على الذبح المحرم بمجرد منام لا اصل
له ولما سماه بلاء مبينا ولما احتاج الى الفداء فالحق في الجواب وجوه اما اولا فلمنع العموم لجواز كون
لفظ ما في الاية نكرة تامة لا موصولة معتدة لكما في نعما هي فاقرءوا ما تيسر الاية فالمعنى يمحو الله
شيئا يشاء محوه والنكرة ليست من صيغ العموم وضعا واما ثانيا فلان المحو حقيقة في محو الكتابة
ونحوها فلا يتناول رفع الحكم على هذا الوجه اصلا نعم يستعمل فيه مجازا ولا يصار اليه الا بدليل وليس
فليس فالمراد به محو ما يكتبه الحفظة من اعمال العباد من المباحات والسيئات واثبات ما يكتبه من الطاعات
والحسنات وقد روي ان الحفظة تثبت على العبد طاعاته ومعاصيه فيمحو الله من المعاصي ما يشاء ومن
المتفحي ان المراد يمحو الله من اللوح المحفوظ ما يشاء ويثبت ما يشاء مما يتعلق بذلك من اصلاح الملائكة

الكلام فيما ذكره علماء ... من الاخبار في البداء والنسخ من الاحكام

وبتل المراد

وقيل المراد محو البلايا والنكبات بالنذورات والصدقات وهو البداء الاصطلاحي الذي
من خواص مذهب الامامية ودل عليه الاخبار الكثيرة منها ما عن الرضا عم ما بعث الله نبيا الا
بتحريم الخمر وان يقر له بالبداء وان ابي عبد الله عم ما عبد الله بشيء مثل البداء وعنه ما بعث
الله نبيا حتى اخذ عليه ثلث خصال الاقرار بالعبودية والبداء وخلع الانداد وعنه عم ولو يعلم
الناس ما في القول بالبداء من الاجر ما فتروا عن الكلام فيه وعن ابي جعفر عم بينا داود عم جالس
وعنده شاب فاتاه ملك الموت واحد النظر الى الشاب فقال له داود عم نظرت الى هذا قال
نعم امرت بقبض روحه الى سبعة ايام في هذا الموضع فرحمه داود عم فقال يا شاب هل لك امراة
قال لا قال داود فات فلانا وكان رجلا عظيم القدر في بني اسرائيل فقل له ان داود عم يقول لك
يا شاب هل لك امراة قال لا قال يامرك ان تزوجني ابنتك وتدخلها الليلة وكن عندها فاذا مضت
سبعة ايام فاتني فاتاه يوم الثامن فقال له داود عم كيف رايت ما كنت فيه نعمة وسرور فقال داود عم يا شاب
اجلس فجلس ينتظر داود ان يقبض روحه فلما مضى اليوم قال انصرف الى اهلك ثم ائتني الى هذا غدا
فمضى الشاب واتاه غدا وجلس عنده ثم انصرف سوعا اخر ثم اتاه فجلس فجاء ملك الموت فقال له داود عم
الست حدثتني بانك امرت بقبض روح هذا الشاب الى سبعة ايام قال بلى فقال فقد مضت ثمانية فقال وثمانيه
يا داود ان الله تعالى رحمه برحمتك فاخر له في اجله ثلثين سنة وبالجملة فالاخبار في ثبوت
البداء لا بالمعنى اللغوي الذي هو ذكره من الطرفين متضافرة متعاضدة باجماع الامامية ولعل
فخر الرازي حمل البداء على المعنى اللغوي فشنع عليهم شنعه الله تعالى فقال في خاتمة كتاب المحصل
نقلا عن سليمان ابن جرير ان ائمة الرافضة وضعوا القول بالبداء واما ثالثا فلان الاية الشريفة
دلالة ظنية وما ذكرنا علمي والظني يدفع به واما رابعا فلانا لو اغمضنا عن جميع ذلك وقلنا تحمل
الاية للنسخ نقول انها حجة لجواز النسخ الذي قلنا بجوازه لا النسخ الذي هو محل النزاع لان المحو و
الاثبات متعلقان على المشية وتعلقهما بهما في موضع النزاع غير مسلم والا لزم البداء الحقيقي
تعالى الله عنه كما هو بابه فيجب تخصيص الاية بما عدا ذلك قوله وقد سبق بيان ذلك اي
في مبحث الامر بالفعل المشروط وان علم الامر انتفاء الشرط وقد ذكرنا ما عندنا هنالك فارجع اليه
ونقول هنا انه يمكن ان يجاب عن اصل بوجه اخر وهو انه يقال ان ذبح الشاة قد خلف ذبح الحلق

الدليل

ما يقوم مقام الاصل فلو كان ذبح الولد فلو كان ذبح الولد مرتفعا منسوخا لما احتيج الى فداء يقوم
مقامه فان الفداء ما يقوم مقام المفدى في مثل ما يتوجه اليه من الالم والمكروه وما يقال من ان الفداء
متحرم الاصل بعد ان كان واجبا فيكون ناسخا له فمدفوع بان ذبح الاكبش حرمة اصلية وامر بذبحه
فلما انهم الفداء مقامه عادت الحرمة الاصلية وذلك ليس بنسخ شرعي كما سبق في تعريفه وقيل
في الجواب ايضا انه يمكن ان يقال بعد تسليم امره بذبحه وان هنا نسخا انه نسخه قبل وقوع وقت الفعل
ثم بل انما نسخ قبل وقوع الفعل لا قبل دخول الوقت المقدر له وكيف وقد قام ابراهيم ع الى الفعل ولا
ريب ان فعله ليس قبل حضور الوقت وقد عرفت ان محل النزاع النسخ قبل حضور وقت الفعل لا قبل
وقوعه انتهى وما يتوهم وروده عليه من ان مفاد كلامه ان ابراهيم ع لم يات بالمامور به بعد حضور
وقته وتمكنه منه حتى نسخ وهو فاسد لاستلزامه عصيان مثل ابراهيم ع وهو منزه عن مثله مدفوع
لمنع ذلك الاستلزام اذ ربما كان الوقت موسعا فاخر الفعل لذلك ثم نسخ ويؤيد ذلك قوله ع
لولده فانظر ماذا ترى فلو كان مضيقا لم يشتغل عنه بمراودته ومؤامرته وح فيكون من قبيل النسخ بعد
حضور وقته وامكان فعله وهو جائز اتفاقا كما مر في تحرير محل النزاع وعلى هذا التحقيق فالاية لنا
لا علينا فافهم قوله مع ان فيها طعنا على الانبياء ع اه هذا سند لمنع صحة الرواية لاشتمالها على الطعن
على الانبياء بالاقدام على سوء الادب وفيها مع ذلك نحو من الاباطيل ما يدل على فسادها كاقتضائها
نسخ الفعل قبل التمكن منه لو فرض قبل علم المكلف بانه مامور به وقد عرفت انه علم منه شرائط
التمكن وانقضاؤها فيجا امر على انه تع عنه وهو ان الخمسين ان كانت لطفا على العباد فكيف
لم يكلفهم بها الا فكيف يرضى عليهم التكليف بها وعلى الاول فما يعقل سؤال النبي ص عن تخفيف اللطف
على عباده وما ارسل الا رحمة للعالمين مع ان التكليف كما قيل لا يناط باختيار الانبياء ولا يؤثر
فيه مسئلتهم التخفيف وانقضاؤها كونه موسى ع معلما لنبينا ص وهو خلاف النقل والعقل فتم
وبالجملة فانت بعد خبرتك بما ذكرنا اعلم علمت ان هذا الخبر موضوع وح فاثبات مثل هذا الاصل العظيم
به مدفوع ولو سلمنا صحته فهو متروك الظ لاشتماله على ما ذكرنا من المفاسد ومعارضته بما
ذكرنا من الادلة القطعية على عدم جواز النسخ المتنازع فيه ويمكن ان يؤول بانه كان اخبارا عن الآية
مما بعد معلقا في علمه تع بعدم شفاعة النبي ص وح فيندرج تحت البداء الاصطلاحي قوله والامر

والنهي

والنهي يتبعان متعلقهما اه قال السيد الخليفة فيه تامل انما يصح ذلك لو كان المراد بهما الفعل والترك لا مصلحة
انزعف مترتبة على نفس الامر والنهي كالابتلاء وتوطين النفس بل لو كان المراد بهما ذلك فاد صح مراده قبل حضور الامر
الوقت مطابقا للنسخ لم يتم ما ذكره والتحقيق ان مبنى الخلاف على انه هل يجوز مثل هذا الامر والنهي ام لا
فمن جوز مع جوز النسخ قبل الوقت ومن منعه انتهى اقول فيه اولا ما مر من ان الامر والنهي بهذا المعنى ليسا في
محل النزاع فكيف يكون الخلاف مبنيا عليه وثانيا انه لا خلاف في جواز صدور مثل هذا الامر والنهي الى المراد
به الابتلاء والامتحان منحصر السيد العميدي والمصنف كما مر بانه في اخر بحث جواز الامر بالفعل المشروط
مع علم الامر بانتفاء شرطه وعن جماعة الامامية مطبقون على تجويزه وعلى ما ذكره السيد من مبنى الخلاف
يلزم ان يكون النزاع بين المثبت والنافي منحصرا في الامر والنهي بالمعنى المذكور وهو بعيد جدا وثالثا
ان جعل محل النزاع هو الامر والنهي المذكورين لا يناسب جعل النسخ الشرعي كما اشار اليه المص بقوله و
بنفي النسخ ع واما قول السيد الهروية انه يمكن ان يقع بكون كونه مرادا ظاهرا اذ رفع ما هو مراد
حقيقة في الواقع على الله تعالى المتعال محال فتوجه الاشكال اذ النسخ بيان الانتهاء مدة الحكم الشرعي
لا رفع له كما هو صريح تعليله فتم ورابعا انه لم يبق فرق بين النسخ والتخصيص على ما ذكره من كفاية
كونه مرادا ظاهرا كما لا يخفى وكيف كان فما لا يتعلق الشأن من تجويز المنفعة بقوله الشبه عليه حس
محل النزاع فجعل الخطاب الصوري الابتلائي مما يجوز نسخه قبل حضور وقته فان هذا وان كان غير لائق
بعلو شانه الا ان هذا احسن من نسبته جواز نسخ الخطاب الحقيقي قبل حضور الوقت اليه فانه غريب جدا
فاعلم انه لهم وجوها اخر في عدمها في كتب اصحابنا لم يذكرها المص في هذا المختصر واقوى ما لم يذكره ثلاثة
احدها انه لو لم يجز النسخ قبل حضور وقت العمل لزم عدم جوازه مطلقا وهم لا يقولون به وبيان ذلك ان
النسخ اما بعد وقت الفعل او في وقته او قبله والاولان باطلان اما الاول فلان المكلف ان فعل فقد
اطاع وان لا فقد عصى فلا نسخ لامتناع رفع المعدوم واما الثاني فلانه يلزم توارد النفي والاثبات
على شيء واحد وهو اجتماع النقيضين ولان النسخ رفع الحكم والحكم يرتفع حال الفعل لامتناع
التكليف بايجاد الموجود فانقطع بنفسه فلا وجه لرفعه بالناسخ فاذا بطل النسخ بعد وقت الفعل
وفي وقته تعين انه يكون قبل وقته والا لزم بطلان النسخ راسا وفيه مضافا الى ما مر من جواز

النسخ بعد وقت العمل اتفاقا بعد من اهل الاسلام وهذا بعينه فلا يمنع وما فيه بيان لانتهاء المدة
لا رفع حقيقة فلا وجه لما ذكروه من الوجه انهم ما ارادوا بوقت الفعل فان ارادوا وقته المقدر له شرعا
سلمنا ان النسخ بعده ممتنع لما ذكروه ولكنه لا نم انه لا يجوز قبله وما ذكروه في بيان عدم جوازه غير
نافع لهم لبقاء احتمال الامر وهو النسخ قبل الشروع في الفعل بعد حضور وقته اذا كان الوقت متسعا
كما قلنا في اية ذبح ابرهيم وان ارادوا به وقت مباشرة الفعل سلمنا ان الفعل وقت المباشرة وبعدها
لا يجوز نسخه ولكن لا يجديهم نفعا لانه يدل على امتناع النسخ فيما ذكر من الصور التي خاصة لا على امتناع
واسا الجواز قبل حضور الوقت قبل فعله كما ذكرنا فلا يتم دليلهم الا انه في فانهم وثانيهما ما رواه في الفقيه
عن النبي انه قال في اخر خطبة خطبها من تاب قبل موته بسنة تاب الله عليه ثم قال ان السنة لكثير من تاب قبل موته بشهر تاب الله عليه ثم قال
وان الشهر لكثير من تاب قبل موته بجمعة تاب الله عليه ثم قال وان الجمعة لكثير من تاب قبل موته بيوم تاب
الله عليه ثم قال وان اليوم لكثير من تاب قبل موته بساعة تاب الله عليه ثم قال وان الساعة لكثير
من تاب وقد بلغت نفسه هذه واهوى بيده الى حلقه تاب الله عليه وجه الدلالة انه نسخ السنة قبل
الفعل بالشهر والشهر باليوم وهكذا وفيه انه لو صح سنده امكن حمله على الجواز ان يكون هذا التدريج لبيان
اختلاف مراتب التوبة في الفضل فان الاول افضل ثم الثاني وهكذا او انها كالطهارة انما يجب
لوجوب الصلاة ومع ذلك فقد يمنع المكلف بالموت عن الصلاة وان كان توضأ فاي فرق بينهما في منعه
بالموت ومنعه بالنهي والجواب نعم **قوله** يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد بمثله
والذي يعرض النسخ لمدلوله منحصر في الكتاب والسنة بقسميه فالناسخ والمنسوخ لا يخ من الاقسام الثلثة
فيضرب الثلثة في مثلها صارت تسعة وستقف على ما هو من الاحكام وبالجملة وجه انحصار المحتمل في تلك
الاقسام هو ما ذكرنا واما الاقسام فهي اعم من ان يكون نسخا عرفا اولا فازيد من ذلك وذلك
باضافة الاجماع بقسميه والعقل الى الثلثة المذكورة فيصير الادلة ستة فيضرب الستة في الستة حصل ستة
وثلثون قسما بل يمكن ارتقاء الاقسام بالتامل التام الى ازيد من ذلك عقلا لكن الصحيح من ذلك
منحصر في التسعة السابقة لما سبق من ان الاجماع والعقل لا يعرض لهما النسخ ولا ريب
فيه اي لا ريب في جواز نسخ كل واحد من المذكورات بالمثل اما الكتاب بالكتاب فلم يختلف فيه

الكلام في نسخ الكتاب
والسنة المتواترة والاحاد
بمثلها من الاحكام

احد من اهل الكتاب الا ابا مسلم الاصفهاني فانه منعه وهو مردود بما ادعاه جمع من العلماء من الاجماع
على ذلك قبل حدوث خلافه وبعده كما اشار اليه الاشارة هذا مضافا الى دليل اخر منها اما في العقل فلان
الاحكام منها تجوز فيه لتساويهما في العلم به ووجوب العمل به ومنها انه لو لم يكن جائزا لما وقع والتالي
باطل والمقدم مثله واما بطلان التالي فلما اشار اليه في العدة وغيره من المختصر وشرحه والاحكام وغيرها
من وقوع ذلك في اية الاعتداد واية المناجات واية القبلة وغيرها مما هو مذكور واما نسخ السنة بمثلها
والاحاد بمثلها فقد وقع والوقوع دليل الجواز فانه قال في شارب الخمر اذا شربها رابعة فاقتلوه ثم حمل من
شربها رابعة الى رسول الله ولم يقتله فتركه للقتل نسخ لوجوبه المستفاد من قوله فاقتلوه وهما متواتران او احاد
قال كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الى غير ذلك من الامثلة هذا مضافا الى ما في جملة
من الكتب كالغنية والذريعة والعدة وغيرها والاحكام وشرح المختصر والمعراج والمنية من دعوى الاتفاق
على ذلك والى ان المتواترين المتعارضين قطعيان اذ لا يجوز اهمالهما ولا العمل بهما ولا الغاء احدهما فلا جرم
تعين كون المتاخر ناسخا للمتقدم وكذا الكلام في نسخ الاحاد بالمثل فقد تلخص مما ذكرنا وجوه ثلثة
وانحصر بان الوجه الاعتبارات في نسخ الكتاب بالكتاب ايضا فتلخص ذكرنا وجوه ثلثة فيها ايضا وجوه
ثلثة **قوله** ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة اي يجوز ذلك وفاقا للاصحاب الا ما يحكى عن العدة من
التوقف في ذلك وقد وافقنا عليه كل من خالفنا الا من شذ كما سنذكره لنا ما في جملة من الكتب
كالذريعة والغنية وغيرهما من ان السنة المتواترة بتبيينه مثل القران في اليقين كما جاز نسخ الكتاب
به جاز نسخه بالسنة المساوية له في العلم وقريب منه ما في الغنية وغيرها من ان السنة المقطوع بها مساوية
في وجوب العلم والعمل بها بموجب الكتاب وكما انه يجوز نسخ الكتاب به فكذلك يجوز نسخه بها وما يقال
من ان هذا قياس فضعيف بانه من باب تنقيح المناط وهو حجة ولنا ايضا ما في غاية المرام وفي المختصر
لو امتنع لامتنع لغيره والتالي باطل اما الاولى فلان ذلك بالنظر الى نفسه ممكن لا يلزم من فرض وقوعه مح وامه آ
مح واما الثانية فلان الاصل عدم الغير وما في غاية تم قد تقرر لتبيين الناسخ والنسخ نوع بيان
والوقوع اذ لو لم يكن جائزا لما وقع والتالي باطل اذ الزانية كان امساكها في البيوت حتى يتوفاها
الموت ثم نسخ باية الرجم في المحصنة وهو بالسنة المتواترة كما صرح به في المعراج وغيره ومنها
وما في المنية من انهما دليلان قطعيان متعارضان ولا يمكن العمل بهما للزوم الجمع بين النقيضين واهمالهما

الكلام في جواز نسخ الكتاب والسنة المتواترة من الاحكام

لان المانع من العمل بكل منهما هو العمل بالاخر فاذا زال المانع لزم العمل بها وهو جمع ولا ان يعمل بالمتقدم
خاصة لاستلزام الغاء المتاخر بل ان يعمل بالمتاخر فهو المطلوب فقد تلخص بما ذكرنا وجوه
خمسة **قوله** وانكره شذوذ منهم الخ والمنكر هو الشافعي واحمد بن حنبل متمسكا بوجوه منها قوله تعالى
ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها وهذا هو ظاهر في ان ما ينسخ الكتاب به يكون خيرا
او مثلا وليس السنة كذلك لان القران اكثر نفعا من السنة لاشتراكهما في لزوم امتثال حكمهما واختصاص
القران بترتب الثواب على تلاوته ودلالته على اثبات النبوة وما هو اكثر نفعا يكون هو الخير لا غير وايضا
الضمير في نات لله والسنة لم يات بها الله وبيان الخيرية بل هي بالنسبة الى المكلف لا بالنسبة الى نفس
الاية الناسخة لعدم التفاضل بين الايات لتساويها في الخيرية بل هي بالنسبة الى الحكم فالمراد ما ننسخ
من حكم اية فانت باية مشتملة على غير حكم المكلف من المنسوخ لكونه اصلح بحاله او اكثر ثوابا او نات
بحكم مثل حكم المنسوخ كما صرح به في الذريعة والغنية ثم قال فالانتفاع بالاية وان كان من الوجهين
الذين ذكروهما فغير ممتنع ان يكون السنة وان كانت تنتفع بها من وجه واحد انفع واصلح لنا من الاية
فان الثواب قد يتضاعف والوجه واحد على الوجهين على ان في دراسة السنة ايضا ثوابا وعبادة
اما اضافة اتيان الناسخ الى ذاته المقدسة فلا دلالة فيها لهم لان ما ياتيه الرسول هو ما اتى الله
لانه لا ينطق عن الهوى ومنها قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقائنا ائت بقران غير هذا او بدله
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي فانه دل على ان القران لا ينسخ بالسنة ومنه
انه ظاهر الدلالة على انه لا ينسخ الا بوحي والسنة منه وبالجملة فان مذهب الشافعي عدم جواز نسخ الكتاب
بالسنة مطلقا وبالعكس ومستنده في الاول الايتان المذكورتان وقد عرفت ما فيهما وانهما غير نافعة
لمعارضة ما مر واما مستنده في الاصل الاخير الثاني فهو قوله تعالى لتبين للناس ما نزل
اليهم ووجه الدلالة ان الاية دلت على ان كلام النبي بيان للكتاب فلو نسخ به كان بيانا له اذ الناسخ
بيان للمنسوخ فيكون كل منهما بيانا للاخر وهو محال وفيه اولا ما مر وثانيا انه لو لم يجز لما وقع وقد
وقع كاية القبلة فانها ناسخة للتوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة خاصة فنسخ بقوله تعالى فول
وجهك شطر المسجد الحرام وكاية المباشرة فان المباشرة كانت على الصائمين محرمة بالليل
ايضا بالسنة خاصة فنسخ بقوله تعالى فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى

تبين

الكلام في جواز نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد من الاحكام

تبين لكم الخيط الابيض الاية ومنها اية صوم شهر رمضان فانها ناسخة للوجوب بصوم يوم عاشورا
الثابت بالسنة خاصة ايضا اذ ليس في الكتاب ما يدل على وجوب صومه كما يقف عليه من اتاه
يجوز ان يتغاير احكام ذلك كل من الكتاب ثم لنسخ تلاوته مندفع بالاصل بان مرجع نحو هذا الكلام
مفض الى عدم العلم بالناسخ اصلا وثالثا انا نمنع دلالة الاية فاهم الدلالة اذ المراد من التبيين
منها هو التبليغ لعدم حاجة كل المنزل الى التبيين بمعناه المعروف كيف وقد قال الله وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه **قوله** لان خبر الواحد الى اخره الخ هذا ما استدل بعضهم بالاجماع
عليه كما ذكره في بحث تخصيص الكتاب بخبر الواحد فان ثبت الاجماع عليه فلا كلام فيه والا فالدليل
الاول مقدوح بما مر هناك من ان القدر المسلم قطعيته هو متن الكتاب والسنة المتواترة دون التخصيص
والنسخ وقضية الدلالة وهي ظنية وان كان المتن قطعيا فلا يلزم ترك المعلوم بالمظنون بل ترك المظنون
له اذ دلالتهما على التابيد غير قطعية فلو صح به فيكون بالنسبة الى الازمان كالعام فلم لا يجوز العمل
انما حصل من ظن اقوى من الظن الحاصل من عموم الدوام الكتابي بالنسبة الى الوقت الذي ورد فيه الخبر هذا
مع ان ما ذكره المص هناك لتجويز تخصيص الكتاب بالاحاد من انهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو
من وجه اولى جار في النسخ ايضا كما اجرى فيه المجوز وجعل دليلا على الجواز وقال ثانيا انه واقع فان
اهل قبا لما سمعوا منادي الا ان القبلة قد حولت فاستداروا ولم ينكر عليهم احد من الصحابة و
المقنع دليل الجواز ورده بمنع كون الخبر حاملا للجواز لان يكون محفوفا بالقرائن المفيدة للعلم با
لتحويل ووجوب الاستدارة او يكون النبي اسمعهم من قبل ما يدل على تحويل القبلة الى الكعبة
قوله تنبيه قولنا ولو صرح بدوامه بالتابيد مثل صوموا ابدا يجوز نسخ الحكم المقيد بالتابيد
لفظا يطلق عرفا على طول الزمان كامر فلا ينافيه النسخ ولان النسخ انما يرد على ما دل دليل على
استمراره لامتناع وروده على المرة ولفظ التابيد كغيره من الالفاظ في الدلالة على الاستمرار
على المرة ولفظ التابيد كغيره من الالفاظ الدالة على الاستمرار فكما جاز وروده على لفظ التابيد
وتوهم لزوم التناقض منزلة الوجه ودعوى كذا فيه وفي جملة من الكتب كالنهاية وغيرها والمنية
ان لفظ التابيد يقتضي استغراق الازمنة كما ان لفظ العموم يقتضي استغراق الاشخاص المندرجة
تحته وكما جاز اخراج بعض الاشخاص بلفظ يقتضي التخصيص كذا الجواز اخراج بعض الازمنة بلفظ

مقتضى النسخ والجامع هو الحكم الدائمة الجواز التخصيص ومايق من ان هذا قياس لا يجوز
الاعتماد عليه مدفوع بانه من باب تنقيح المناط فلو سلم نقول ان القياس لا يجوز الاعتماد عليه
في اثبات الاحكام الشرعية واما اثبات امكان شيء فهو المراد هنا فيجوز فافهم واما ما تمسك
به المانع اولا من ان التأبيد بالنسبة الى كل واحد من اجزاء الزمان بمنزلة التخصيص فكما لا يجوز
النسخ ثمة لا يجوز التخصيص هنا وثانيا من ان لوجاز النسخ في المقيد بالتأبيد لم يبق في التقييد به فائدة
فضعيف اما الاول فبالفرق بين ذكر الشيء مفصلا وذكره مجملا والممنوع هو النسخ الاول لا الثاني من
وما نحن فيه من الثاني لا الاول واما الثاني فيمنع الملازمة اذ الفائدة هي تأكيد الاستمرار والمبالغة
فيه ولا يمنع من تأكيد العام بالمؤكدات من تخصيصه فاشار بقوله ولو صرح به الى منع النسخ مع قيد
التأبيد وبالجملة فالاقوى جواز نسخ الحكم المقيد بالتأبيد مثل تمسكوا بالسبت ابدا وتوجهوا الى
البيت المقدس ابدا وفاقا للعظم والمنقول الحكم عن جماعة من المحققين الكتب كالنهاية وغاية السؤل والاحكام
والمختصر وشرحه والمخالف شاذ غير معلوم الاسم قوله واعلم ان الحق في ذلك الخ يجوز ان يكون ذلك
اشارة الى تحقيق محل الخلاف هل هو الجواز او الوقوع او الى اصل المسألة وكونه قليل الجدوى واما الكلام
من انه مبني على كونه اجماعيا على زعمه واما القدح فمثل ذلك والحاصل ان عدم جواز نسخ الكتاب
بخبر الواحد على القول بعدم جوازه بالمتواتر على القول بعدم حجية خبر الواحد وبعدم جواز
تخصيصه به ظاهر واما على القول بجواز تخصيصه به فلعدم القائل بجواز النسخ به على الظاهر من كلام الاصوليين كما قيل ولدعوى الاجماع على عدم الجواز في العدة والنهاية وغيرهما وكلام
المص في بحث تخصيص الكتاب بالخبر فلاحظ هذه الاجماعات المعتضدة بالشهرة بل بظهور عدم الخلاف
لا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد الا ان يعتضد بما يفيد ظنا اقوى من الاجماع المنقول فيجوز
كما اشرنا اليه قوله واختلفوا في ذلك الخ حاصله الاستدلال بالاجماع دليل بعد وفات النبي صلى الله عليه وآله كما
كان كذلك لا يكون ناسخا ولا منسوخا لاختصاص النسخ بزمن حياته وفيه اولا منع الصغرى
كما سبق بيانه من كلام السيد على ما ذكره المص وثانيا منع الكبرى فان زمان التكليف كما
عرفت لا يخلو عن حجة والنسخ مداره المصالح القابلة للاختلاف باختلاف الاشخاص والازمان
كما عرفت فلكل المانع من صحة النسخ بعد انقطاع الوحي كما اشرنا اليه سابقا ومما يشهد لما ذكرنا النقل

الكلام فيما لكون الاجماع لا ينسخ بعض الاحكام

التي ذكروها للنسخ كما سبق اليه الاشارة ثم قوله وهذا القدر كاف الخ اي مجرد الاستدلال في
عدم كون الاجماع ناسخا ولا منسوخا بانه دليل مستقر بعدم انقطاع الوحي لا يكفي للعقل بل لا بد من
اثبات ذلك فلعل السيد اراد بهذا الكلام الرد على العامة حيث ذهبوا قاطبة الا عيسى بن ابان
الى عدم الجواز معللين بان الاجماع انما ينعقد حجة بعد وفاته صلى الله عليه وآله واما الاجماع في حياته فليس بحجة
واذا لم يكن حجة شرعية الا بعد وفاته وانقطاع الوحي ومن المعلوم انه لا ينسخ بعده لان الاحكام
انما تعرف من جهة الشارع فلا يعرف للحكم المجدد فيه ناسخ بعده واذا ثبت هذا ثم لهم ان الاجماع
لا ينسخ ولا ينسخ به اما الاول فلان الناسخ له اما النص او الاجماع او القياس وليس شيء منها صالحا
له اما النص فلتقدمه على الاجماع لما ذكرنا من ان الاجماع انما هو بعد الوفاة والنسخ مختص بحال
الحيوة وشرط الناسخ ان يتأخر عن المنسوخ هذا هو محل هو ربما والاخر لزوم مخالفة الاجماع لانعقاده
خلاف النص واما الاجماع فلان الاجماع الثاني ان كان مستندا الى النص لزم مخالفة الاول لانعقاده
على خلاف النص وان لم يكن مستندا اليه فهو خطأ واما القياس فشرط صحته عندهم وكونه مقبولا انه
لا يخالف الاجماع فكيف يكون ناسخا واما الثاني فلان المنسوخ اما النص او الاجماع او القياس والكل
باطل اما الاول فلانه يلزم جواز انعقاد الاجماع على خلاف النص والاجماع واما الثالث فلما مر من كونه
دليلا شرعيا مشروطا بان لا ينعقد على خلاف الاجماع وهذا ما ذكره العامة وهو فاسد من وجهين
على ما نقل المص عن السيد الاول منع اختصاص انعقاد الاجماع بما بعد انقطاع الوحي كما يظهر من قول
السيد لان القائل بعزيز فانه وهو في محله لان الذي يجيء على مذهبنا صحة انعقاده قبل انقطاع الوحي
وبعده كما يظهر مما حكاه المص عن المحقق في اخر البحث وما يق من ان هذا الوجه من السيد ايضا مجرد
دعوى فلا يوجد به عليه ما اورده على الخصم من ان هذا القدر غير كاف لانه ليس مما يعرف فلا بد
ان يبين بدليل ولم يبينه به فمدفوع بان السيد في هذا المقام مانع فيكفيه مجرد المنع والثاني ان
الادلة التي استدل بها العامة على حجية الاجماع تنادي بعدم اختصاص انعقاده بما بعد انقطاع الوحي
كما يظهر ذلك مما حكاه المص من السيد من قوله على ان مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة الامر
لا يقتضي حجيته في الاوقات وفي جميع الاحوال لان اشتقاقهم امر باتباع سبيل المؤمنين وهذا حكم
حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده واذا كان الاجماع دليلا على الاحكام في جميع الاحوال والايام

كالكتاب والسنة مع ان النسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول الاحكام المدلول بها فما الملائم
من ان يثبت حكم بالاجماع ثم ينسخ بدليل اخر او بالعكس وبالجملة فقول العامة في المسئلة ضعيف
جدا لان النسخ في قوله والنسخ لا يكون الا بدليل الشرعي وفي قوله فلا يتحقق النسخ اه بمعنى
الفاعل والمفعول معا كما هو المراد في المقام لكن يلزم ارادة المجازين من لفظ واحد باطلاق
واحد وهو فاسد كما مر في اوايل الكتاب ويمكن ان يكون المراد احدهما ويحال على الاخر
لعدم القايل بالفرق ويمكن ابقائه على معناه المصدري على وجه فتوجه وكذا قوله قبل هذا
الامة مجمعة على ان ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به قاصر عن افادة هذا المرام لا يخفى على
ذوي الافهام قوله لا يكون اتفاقا اه اي نفس الاتفاق وان لم يكن له دليل على حتى كان
يقول به العلة وممن اليه الاشارة في محل ان الاجماع لا يكون من الامور الاتفاقية كنطق الانسان
ونهق الحيوان بل لا بد له من مستند ولا يخفى لطف العبارة قوله في هذا الوجه اشكال اه
اما في الوجه الذي اختاره السيد من الاجماع على عدم الجواز حيث قال والاقرب ان الامة
مجمعة اه ما حكاه المصنف فيمنع ثبوته اولا كما يشعر به اوايل كلام السيد وقد نسب اليه
الجواز في ثب والبهائي على ما حكاه عنه الفاضل الصالح في الشرح وثانيا انه موهون لوجود الخلاف
من الموالف والمخالف ومع ذلك فكيف يصح ادعاه بالعبارة التي صدرت من السيد
وهي ان الامة مجمعة اه وثالثا انه لو سلم ذلك لكنه اجماع منقول فيمنع مقاومته لما
دل على جواز النسخ واما في الوجه الذي ذكره المصنف عن الشيخ من ان الاجماع دليل عقلي
الى اخر ما ذكره فيمنع كونه دليلا عقليا بل هو دليل شرعي والتحقيق في المسئلة يبتني على ما مر
من التحقيق في مدرك الاجماع فمن اعتبر فيه دخول قول المعصوم وتخصص المجمعين كما
السيد والمحقق والمصنف واعتبر فيه المستند فهو دليل شرعي ومن لم يعتبر فيه ذلك بل جعله
دليلا كاشفا عن الواقع بحكم الحدس الصادق والوجدان الحاذق كالمتاخرين ادعى تحقق
الاخبار المتواترة كالشيخ فهو دليل عقلي ابتنى عليه واما في الوجه الذي ذكره المصنف عن بعض
المتاخرين ان الاجماع انما يكون عن مستند نقلي الى اخر ما ذكره فيمنع توقف حجية الاجماع
على المستند لكشفه عن رضا المعصوم المعصوم فهو في نفسه حجة كما مر ذكرنا ان ما ذهب اليه

الكلام فيما يقبل النسخ
من عوارض الاحكام

المحقق في المسئلة هو الحق المحقق الا انه ندرة ونحو عدم لا يترتب عليها فائدة علمية كما
اشار اليه المصنف بقوله غير انه لا يترتب عليه فائدة مهمة قوله شرعا الاولى ان يقول عرفا
كما قال غيره بل عليه ان يقول عرفا ليوافق مذهبه من عدم ثبوت الحقيقة الشرعية سيما
في نحو لفظ النسخ فتم وكيف كان فاعلم انه اختلف الاعيان في تعريف النسخ الشرعي
فعرفه في ثب وجماعة بانه رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر عنه على وجه لولاه لكان
ثابتا والحاجبي وبعده شيخنا البهائي بانه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر والمصنف
كما عن ذيج والغزالي بانه الاعلام بزوال حكم مثل الحكم اه فالاعلام جنس شامل للوجود في
كالوجوب والندب والصحة كالتحريم والكراهة بالاباحة الاصلية الثابتة بمقتضى اصل البراءة
ولزوال مثله بالعجز كالموت والجنون وبقيد الدليل بالشرعي خرج زوال الحكم الشرعي بالعجز
كما ذكرنا فانه كان وان صدق عليه انه زوال حكم ثابت بدليل شرعي الا انه ليس مستندا الى
دليل شرعي بل الى العقل بحيث انه لا يلاحظ في ذلك جهة الشرع لاستقلال العقل به لانه لا يعقل
انه ليس فيه دليل شرعي وان ما استقل به العقل يمتنع ان يرد به الشرع وكيف فان قول الله
تبارك لا يكلف الله نفسا الا وسعها دليل في موضع البحث وبالجملة فالحيثية معتبرة وما
سباق من الاجماع على اعتبار شرعية الحكم في الناسخ والمنسوخ مانع من تسمية زوال الحكم
الحكم العقلي به او بالشرعي او بالعكس نسخا والحاصل ان من شرايط الناسخ والمنسوخ ان يكونا
حكمين شرعيين كما هو المستفاد من تعريف النسخ المذكور في كلام القوم وصرح به في جملة من
الكتب كالذريعة والعدة وثب وذيج والمنية والاحكام بل قيل انه لا خلاف في ذلك الشرط
نعم هذا كان المرتفع حكما عقليا لم يكن هناك نسخ وان كان الرافع خطابا وحكما شرعيا فلا
نسخ برفع البراءة والاباحة الاصليتين بدليل شرعي كما نص عليه في الذريعة والعدة وثب ويب
وذيج والاحكام مدعيا فيه الاجماع على ذلك وكذا لو كان المرتفع حكما شرعيا بامر عقلي كارتفاع
الاحكام الشرعية بعدم القدرة عليها فانه لا يكون هناك نسخ ايضا كما صرح به في الكتب المذكورة
مع دعوى الاجماع المذكور وبقيد متاخر خرج زوال الحكم بالشرط والغاية والاستثناء
وغيرها من المخصصات المتصلة بالدليل فانه في قوتنا في العقد ذكره ان كانت سالمة وعليك

في كل صباح ومساء الى آخر الشهر وكوم العلماء الانتهاء زوال الحكم بدليل شرعي الا انه ليس بمتناقض
وبقيد الاجزاء خرج زوال الحكم الثابت بصيغة الامر على القول بعدم افادتها للتكرار كان امر بصوم
يوم الخميس ثم قال بعده صوموا لا تصوموا يوم الخميس فان هذا النهي ليس على وجه لولاه لكان حكم الامر
ثابتا لعدم اقتضاء الامر التكرار وخرج ايضا زوال الحكم الثابت بخطاب محدود موقت كان
قال صوموا الى الليل ثم قال كلوا بعد غروب الشمس فانه ليس ناسخا للخطاب الاول لانه لو فرض عدم الخطاب
الثاني لم يكن حكم الاول مستمرا لانتهائه بالغروب فينبغي في الحد ثبوت الحكم بعنوان الاطلاق فافهم
للدوام بالاستصحاب في الحكم بحل الاشياء وحرمتها وقال السيد الخليفة ان القيد الاخير احتراز عن قول
العدل ان حكم كذا قد نسخ فانه وان كان دالا على الزوال المذكور لكن ليس بحيث لولاه لثبت الحكم في نفس
الامر وان اعتقد المكلف ثبوته لانه ارتفع بالشرع بعد اداء العمل ام لا انتهى وفيه ان المتبادر من الاعلام
هو الناسخ لا راوي النسخ فلا يحتاج الى الاحتراز عنه ثم حاكيف فقد اورد عليه اولا بان قيد متراخ
لا يخرج ما خرج به لان الناسخ لا بد ان يكون متراخيا فلا بد من التقييد به كما صنع في ... وثانيا مطلق
بعد تسليم هذا بان هذه المخصصات المنفصلة لا يقتضي زوال حكم ما قيد بها من الكلام لانها متممات
لدو الحكم انما ثبت بعد ضمها تمام الكلام فلا معنى لزواله بجزئه فلا حاجة في الحد الى هذا القيد اللهم
الا ان يقال انه من باب التصريح بما علم ضمنا وثالثا بان القيد الاخير مستغنى عنه لخروج ما اخرج به
بقيد الرفع اذ لا رفع بعدم الثبوت فان الامر لا يدل على التكرار بحيث لولا النهي عنه لكان ثابتا
ودفع هذا بان الرفع والزوال ليس مستعملا في معناه الحقيقي والا لزم البداء الحقيقي على الله ثم غير
بل المراد بالرفع والزوال بالنسبة الى ما ثبت ودام بحسب الظاهر ودا عيا بانه في الحصول ودفع من كون النسخ
دفعا اذ الحكم الحادث ضد الحكم السابق لامتناع اجتماعهما متنافيا في القوة اذ لا ترجيح لاحد
الضدين على الاخر فلا اولوية لرفع الحكم السابق بالحادث من العكس وفيه نظر خصوصا في النسخ
من انتقاض الحكم طردا برفع وجوب الصوم عن الحائض والمسافر والمريض وتحريم اكل الميتة في المخمصة
فانه ليس بنسخ مع صدق الحد عليه ويرتفع النقض لو قيد رفع الحكم بقوله لا لعذر ومع ذلك فهو
من اجود التعريفات لكثرة ما يرد على ما عداها من الايرادات المذكورة في مطولات الفن فمن تلك الايرادات
اخذ الرفع في التعريف فانه يستلزم البداء المحال على الشارع المتعال اللهم الا ان يقال ان المراد هو

المحال

الزوال وبيان انتهاء مدة الحكم مجازا كما في التخصيص وكيف كان فقد وقع الخلاف بين الاعيان فقال
ان النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بمعنى انه يزول بالناسخ بحيث لولاه لدام ثبوته او انه بيان لانتهاء
مدة الحكم بمعنى ان الخطاب المنسوخ منتهى لذاته في ذلك الوقت وحصل بعده حكم اخر والناسخ الذي هو لذا
الكاشف عنه والقرينة عليه كما في التخصيص فالقاضي ابو بكر على الاول تمسكا اولا بان النسخ لغة الازالة
فيكون شرعا كذلك لاصالة عدم التغيير وفيه ان التغيير ثابت اجماعا كما مر اليه الاشارة في بيان معنى
النسخ لغة وايضا ان المعنى اللغوي يستلزم البداء المحال على الله المتعال فالمقتضي للعدول عن
الاصل امر الاجماع والاعتبار بان الحكم تعلق بالفعل فلا ينعدم لذاته والا لما وجد فلا بد من
انعدامه بالناسخ لمضادته اياه واجاب عنه في بعض بان كلام الله عنده قديم كان متعلقا من الازل
الى الابد بانقضاء الفعل او عنه النسخ والمشروط بعدم شرطه فلا يفتقر في زواله الى مزيل اخر
اقول يمكن ان يجاب ايضا بانه مصادرة والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني على الثاني تمسكا بوجوه
منها انه لو لم ينتف حكم الاول بنفسه لما ارتفع اصلا لان الطاري ضد للاول بالعكس فلو انعدم
الاول بالطاري من دون العكس لزم الترجيح بلا مرجح وهو باطل وفيه ان المرجح هو العمل بهما
ولو في الجملة كما مر هو فهذا موجود في الاصل دون العكس اذ به يلزم اهمال الطاري راسا
ومنها ان حكم الله خطابه وكلامه وهو قديم فلا يجوز عدمه وفيه نظر اولا بان كلام الله عندنا حادث
وثانيا ان قدمه ينافي في زواله بنفسه ايضا فتم والتحقيق ان القائل بالرفع ان اراد معناه الحقيقي
حتى عند المكلف فهو باطل لاستلزامه البداء المحال عليه تعالى وان اراد معناه الظاهر عند المكلف
فقط كما في التخصيص بل في كل مجاز فهو صحيح ولكن يعود النزاع لفظيا وبما حررنا ظهر بان في ميل بعض
والمنهية الى القول الاول ما فتم ومنها اخذ متأخر كما مر بجعل قيد متراخ كما في تعريف المصنف فانه
عرفا يدل على التأخر مع المهلة فلا يرد الايراد الاول قوله ليست نسخا للمزيد عليه اه
والمراد بقوله او غيرها كصوم شهرين او صلاة غير الزكوة وبالجملة فانها ليست نسخا شرعيا لا
للمزيد عليه ولا للعين لوجوه ثلثة الاعتبار والاجماع والنقض كما ستقف عليه فالاول انها ليست
ازالة الحكم شرعي بل ازالة العدم الاصلي وهو ليس بحكم شرعي بل ازالة الحكم شرعي لانه ما ثبت
من خطاب شرعي والعدم الاصلي مستفاد من العقل مستقل قوله فهو نقل الفساد اه اي القول

الكلام بالكلية ان النسخ رفعا وبيانا
لا انتهاء مدة الحكم عن المكلف

المحكي عن العراقيين بان زيادة الصلوة على الصلوات الخمس نسخ اه ظاهر الفساد وان ما ذكره من التعليل
ظاهر الفساد وجه الظهور ان تلك الزيادة لا تزيل حكما شرعيا وهو وجوب ما صدق عليها انه وسطى
وانما تزيل وصف كونه وسطى وهو حكم عقلي وازالة الحكم العقلي ليست من النسخ في شيء كما مر وظ
العلامة في نقل الاجماع على عدم كون ذلك نسخا مع انه يرد على القايل بالنسخ ان يكون زيادة عبادة هذا
على اخر العبادات وا ولها نسخا لان ذلك يخرج المزيد عليه من كونه اخرا واولا وهو لا يقول به
اللهم الا ان يقال ان مراده به زوال ما يترتب على الوسطى من الحكم الشرعي مثل شدة المحافظة وهي
منتفية في الاولى والاخرة ومثل تعقيد محل الحق انه نسخا انما كان ذلك لاجل كونها وسطى الخمس
لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور بزيادة امر اخر واورد عليه بعض افاضل المعاصرين انه
لا يلزم النسخ على الاول ايضا لان الحكم اذا تعلق بوسطى مطلق الصلوة فالموصوف تابع لتحقق
الوصف ولا مدخلية لخصوصيته في الحكم فالانتقال من ذات الى ذات من جهة انهما شيء واحد من جهة
الوصف لا يوجب زوال الحكم من المتصف بالصفة من جهة انهما شيء واحد من جهة الوصف لا يوجب
زوال الحكم من المتصف بالصفة من جهة انه متصف بها وان زال الحكم من جهة الخصوص **قوله**
واما العبادة الغير المستقلة فقد اختلف اه الاقوال في المسئلة ثلثة الاول انها ليست بنسخ مطلقا ذهب
اليه ابو علي وابو هاشم واصحاب الشافعي والثاني انها نسخ كذلك ذهب اليه الحنفية والثالث ما ذهب
اليه المحققون والمرتضى والفاضلان منا والقاضي عبد الجبار منهم واختاره المص التفصيل بانها ان
رفعت حكما شرعيا كانت نسخا مثل زيادة ركعة على صلوة الفجر فان هذه الزيادة تثبت تحريمها شرعا
ثم ارتفع بوجوبها شرعا فهو النسخ والا اي وان لم ترفع تلك الزيادة حكما شرعيا سواء رفعت
حكما عقليا ام لا فلا تكون نسخا للمزيد عليه مثاله زيادة عشرين على جلد الثمانين في حد القذف فانها
رفعت نفي ما زاد على الثمانين وهذا النفي لم يكن حكما شرعيا لان الحكم الشرعي قبل تلك الزيادة هو
وجوب الثمانين وهو قدر مشترك بين جلد الثمانين معها وبدونها فيكون عاما فلا دلالة له
على الخاص بل ذلك معلوم بالبراءة الاصلية وهي دليل عقلي وتلك الزيادة رافعة له ورفع الحكم
العقلي ليس من النسخ في شيء ويمكن التمثيل له ايضا بزيادة ركعة على ركعتي الفجر فانه زيدت عليها
بعد التشهد قبل التحلل بالتسليم كان ذلك نسخا اذ وجوب التحليل بالتسليم او ندبه بعقيب الركعتين

بلا فاصلة حكم شرعي فزواله بزيادة الركعة قبله وهو ايضا حكم شرعي هو زوال الحكم الشرعي بالحكم الشرعي
نسخ كما مر وان زيدت عليها قبل التشهد بحيث صارت ثلثا فلا يكون نسخا اذ لو كانت نسخا فاما ان
يكون للركعتين او لوجوبهما او للاجزاء بهما او للكل بطل الاول فلعدم ورود النسخ على الافعال بل
على الاحكام واما الثاني فلبقائه واما الثالث فاولا بانه حكم عقلي وثانيا بانه باق غاية الامر ان
اجزائهما كان عند عدم الركعة والان معها ووجوب المعية رافع لعدم وجوبها ايضا حكم عقلي بغير ذلك [وهو]
نسخ لوجوب تعجيل التشهد فانه حكم شرعي ارتفع بزيادة الركعة التي هي ايضا حكم شرعي فالحاصل ان زيادة
ركعة على ركعتي الفجر مطلقا سواء كانت قبل التشهد ام بعده يمكن كونها نسخا وعدم نسخ كما هو ظاهر مما مر انفا
وبه ظهر بان ما كتبه السيد الخليفة في ذيل قول المص وهو الظاهر لما علم من تفريع الامر انه ذكر بعض
المحققين ان هذا الكلام خال عن التحصيل لان كل احد يعلم ذلك وانما الكلام في ان اي صورة تقتضي
رفع حكم شرعي وكذا ما كتبه قبل هذا من ان الاظهر التمثيل بزيادة ركعة على صلوة الفجر فانه ثبت
تحريم الزيادة ثم ارتفع بوجوبها فانه لو صح لزم عليه القول بكون زيادة العبادة المستقلة نسخا
ايضا بعين ما ذكره من انه ثبت تحريم الزيادة ثم ارتفع بوجوبها ولا يقول به قبل هذا ما اما نظر [كما صرح به م]
فيما ذكره القوم مثالا لكون العبادة الغير المستقلة نسخا نحو في العشر السابقة وذكره ثم بقي في الطلوع
ذكره فتنظر فيه ايضا كما لا يخفى فتم **قوله** مستفادا من دليل شرعي اه وصف توضيحي لما مر اخرجه
لما مر غير مرة من ان الحكم الشرعي لا يكون مستفادا من دليل شرعي **قوله** على سبيل الاتصال اه هذا
على سبيل الفرض والتقدير لانه لا يوجد مثله في الشرع كما صرح به البعض والظ ان المراد به عدم الفاصلة بالتشهد
ايضا كما يظهر ذلك من قوله لان مع هذه الزيادة يتأخر ما يجب من التشهد اه **قوله** واجاب بان الامر
في ذلك اه حاصل كلام السيد على ما فهمه المحقق ان زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال
على الوجه الذي ذكرنا انفا نسخ للركعتين المزيد عليهما وحاصل الجواب منع ذلك تفصيله ان تلك
الزيادة لو كانت نسخا فاما للنفس الركعتين المزيد عليهما او لحكمهما الشرعي وهو الوجوب او العقلي
هو الاجزاء والاقسام كلها باطلة اما الاول فظ لان النسخ لا يقع على الافعال التي هي معروضات
الاحكام بل على الاحكام كما مر في صدر الكلام فلا معنى لنسخ الركعتين نفسهما واما الثاني فكذلك لظهور
بقاء وجوبهما على حاله فلا معنى وانضمام تلك الزيادة اليهما لا يخرجهما عن الوجوب واما الثالث
فلانه حكم عقلي لو النسخ عليه لا يجري لم يثبت رفع الاجزاء بتلك الزيادة بل باق على حاله غاية الامر ان

كان عند عدم تلك الزيادة والا ان يكون معها ويتبع لوجوبها وهذا الوجوب انما يرتفع عدمه وهو
حكم عقلي والنسخ عليه للجزء لم يثبت يرفع للاجزاء بتلك الزيادة في باقي مجالها غاية الامر انه كان عند
عدم تلك الزيادة والا ان يكون معها ويتبع لوجوبها وهذا الوجوب انما يرفع عدمه وهو حكم عقلي
ورفعه بدليل شرعي ليس نسخا نعم ذلك يكون نسخا للوجوب المتصل عقيب الركعتين المزيد عليهما
الركعتان لانه حكم شرعي ارتفع باثبات الزيادة بنفسه فيكون نسخا له كما صرح به المحقق بقوله يلزم
ان يكون الامر بها موجبا لنسخ التعجيل الى اخرها حكاه عنه المص وهذا عين مدعى السيد كما ذكرنا سابقا
نعم لو فرض ان الشارع حكم بان المزيد عليه للجزء الا منفردا ثم حكم بانه للجزء لا منضما بتلك الزيادة
لكان الثاني نسخا للاول وهذا ايضا مدعى السيد على ما فهم المحقق من كلامه وربما توهم ان كلام
قول المص مبنيا قوله واختار ما حكيناه اولا انما حكاه عن المرتضى مغاير لما اختاره هو من التفصيل
وليس كما توهم بل مختار المص هو مختار المرتضى وما نقل عن المرتضى بقوله وقال المرتضى ان كانت
الزيادة الى نوع تفصيل وبيان لقوله وهو الكل لما علم من تصريح بنعم المخالف المرتضى هو المحقق
كما مر بيانه والمراد بقول المص واختار بعض المحققين ما حكيناه اولا انه هو عدم النسخ في القسم
الاول الذي يكون الزيادة عبادة مستقلة اختاره في هذا القسم الذي يكون الزيادة عبادة غير
مستقلة حاصل المراد ان المحقق لا يقول بالنسخ في القسمين والمرتضى والمص تفاوتا في المحقق
في القسم الاول وخالفاه في القسم الثاني فيقولان فيه بالتفصيل كما مر هو ظاهر من كلام المص
اثناء ونقلا عن المرتضى والمحقق في القسم الثاني بالتفصيل لا يقتضي لهم الحكم بقول اليه كما حكم
القسم الاول كما يظهر من قوله في الجواب عن مقالة السيد والشيء لا ينسخ بانضمام غيره اليه
كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة اذا وجب بعدها اخرى وقد خفي ما حققناه على كثير من الطلبة بل
من الطهرة حيث توهموا ان المص مخالف للسيد فيما اختاره من التفصيل وكيف كان ما للائق بالاذعان
ما اختاره السيد وغيره من الاعيان من التفصيل في القسم الثاني لا ما ذهب اليه المحقق من انه مثل
القسم الاول في عدم النسخ فانه فاسد اولا انه يمكن تصحيح النسخ فيما ذكره السيد من المثال في
المزيد عليه باعتبار الشق الثاني المذكور في التفصيل الذي مر فيكون فيما ذكرنا من قولنا و
حاصل الجواب اه واما قول المحقق ان حكمها اي الوجوب باق اه ثم اذ هذا الوجوب معتقد بقيد
الانفراد وعدم الزيادة كما صرح به بقوله غاية الامر انه كان قبل الزيادة بنزول الفقيد وبعده

بنزول

بنزول المقيد كما مر بيانه في محله وصرح به المص فيه وبالجملة فان الوجوب المتحصل بالزيادة غير
الوجوب الاول والعاقل له هو العقل لا الحس الحكم لو قيل بان الوجوب قبل الزيادة مطلق لا مشروط
لكان لما ذكره المحقق وجه لكنه فاسد في العبادات وحاصل كلام المص لما اخترنا انه كما ذكره السيد
المحقق اشار اليه ما ذكرنا ثانيا ان قوله ولو علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعي اه كلام شريف
لان بعد هذا الغرض يتحقق النسخ الشرعي كما لا يخفى على الذكي وثالثا ان قول المرتضى لان مع
هذه الزيادة يتاخر ما يجب من تشهده الخ بل صريح في ان محل النسخ عند المرتضى فيما ذكره من المثال
هو وجوب تعجيل التشهد الزائد بوجوب تاخره بتلك الزيادة كما صرح به المحقق في الجواب
يمكن جواب نزاع المحقق مع المرتضى فيما ذكره المرتضى من المثال الحق اصل حكم التفصيل في القسم
الثاني لكنه بعيد نعم قوله ان اثر هذا الخلاف الاختلاف يظهر في جواز اثبات الحكم
ام يظهر ثمرة هذا النزاع في جواز اثبات حكم الزيادة بخبر الواحد بناء على ان خبر الواحد لا ينسخ
به حكم الدليل القطعي وبعبارة اخرى ان الحكم اذا ثبت بدليل قطعي قلنا انه لا ينسخ بالظني بخبر
الواحد فلا يجوز اثباته به والاجاز قال في بيب هل يجوز الزيادة بخبر الواحد والحق ان الزايد
ان كان حكم العقل جاز والا فلا الا ان يجوز نسخ الزايد بالظني قال في المنية هل يثبت تلك
الزيادة بخبر الواحد ام لا والحق ان كان الزايد حكم العقل جاز الا ان يمنع مانع خارجي كالقول
بعدم حجية الخبر فيما تعم به البلوى نظرا ان هذا المانع لا تعلق له بالنسخ من حيث هو نسخ وان كان
الزايد حكما شرعيا فلنتظر في دليل الزيادة فان كان ممن يجوز كونه ناسخا لدليل الحكم الزايد
جاز والا فلا انتهى حاصله ان رعاية شرائط نسخ الدليل بالدليل من مساواتهما في العلمية والظنية
واقوائية الناسخ من المنسوخ وغيرها مما مر اليه الاشارة سابقا واجب في اثبات حكم الزيادة
بخبر الواحد على سبيل النقل والحكاية فغرض المص من قوله فكل ما ثبت كونه ناسخا لا يجوز
اثباته به انه سلب العموم لا عموم السلب فتم والغرض من هذا التطويل ان تعرف ان المراد من
قول المص في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد اثبات حكم الزيادة الثابتة بدليل بخبر الواحد على
سبيل الحكاية والنقل لان الخبر نفسه ناسخ ودافع للحكم فان هذا مقام من ذكره في جواز نسخ
الكتاب والخبر المتواتر بالخبر وقد اشتبه الامر هنا ايضا على السيد الخليفة فتوهم ان مراد المص

الكلام في بيان جواز النسخ الى غير بالعكس
وبيان نسخ التلاوة دون الحكم
او بعض الاحكام

هنا هو العلم الاجمالي الذي ذكره فافهم هذا والانصاف ان عبارة المصنف هذه لا تخلو عن التعقيد
والانغلاق فانقح ما ذكرنا بحمد الله الملك العلام **تتميم** يذكر مسائل الاولى انه يجوز نسخ الحكم بالاثقل
على المكلف مثل ما مر عن وجوب صوم يوم عاشورا والحد الثابت بالسنة المنسوخ بآية صوم رمضان
ولا ريب ان صوم شهر رمضان اشق من صوم يوم واحد واما بالاخف والمساوي فهما بطريق اولى
وبالجملة فان الوقوع دليل الجواز مضافا الى ان ابتناء النسخ على المصلحة القابلة للاختلاف يقتضي
الجواز الثانية يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس فالاول نحو ما روي انه من جملة القرآن
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله والله عزيز حكيم فحكمه باق مع
نسخ تلاوته والثاني كثير في القرآن كآية القبلة والعدة والثبات والصدقة كما مر الثالثة
يجوز نسخهما معا نحو ما روي عن عائشة ان ما انزل عشر رضعات محرمات فنسخت بخمس رضعات
معلومات الرابعة انه يجوز النسخ بلا بدل كما في نسخ آية الصدقة والوصية في الكل عندنا مضافا
الى الوقوع الدال على الجواز هو اعتبار المصلحة القابلة للاختلاف فربما يكون مقتضى المصلحة
النسخ بالاشق والاخف والمساوي او نسخ احدهما مع بقاء الاخر او هما او النسخ بلا بدل
واما على القول بعدم اعتبار المصلحة فلانه يفعل ما يشاء متى يشاء وكيف يشاء **ايضاح**
يعرف كون احد الخطابين ناسخا والاخر منسوخا بامور الاول بتنصيص الشارع بان يقول هذا
ناسخ لذلك والثاني الاجماع بان يوجد لفظ النسخ في كلام الشارع فاتفق على ان هذا الخطاب
ناسخ وذاك منسوخ والثالث التضاد والتناقض في مدلوليهما بحيث لا يمكن الجمع بين ما دل
عليه الخطابان من الحكمين مع العلم بتأخر احدهما بالتاريخ فيكون المتأخر ناسخا للمتقدم و
ذلك مثل قوله ثم الآن خفف الله عنكم وآية تحويل القبلة من بيت المقدس الى الكعبة
والعلم بالتاريخ يحصل تارة من جهة اللفظ بان يوجد في لفظ الخطاب ما يدل عليه مثل
قوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي
الا فادخروها وقوله تعالى الآن خفف الله الآية فانه يعلم منها من سياق اللفظ ان النهي
قبل الامر والتثقيل قبل التخفيف وتارة بملاحظة ضبط العلماء بان هذا ورد قبل
ذلك واذا حصل التضاد على الوجه المذكور ولم يعلم كون احدهما متأخرا ناسخا باحد الوجوه

المذكورة

المذكورة يعلم كون احدهما ناسخا للاخر في الجملة يجب التوقف او التخيير لانه حينئذ من باب الاخبار
المتعارضة الواردة عن الائمة حتى يجري فيها حكم التخيير بعد العجز عن الترجيح لما ذكرنا من ان الكلام فيما
نحن فيه اذا حصل العلم بكون احدهما ناسخا للاخر اجمالا هذا مع ما عرفت مما ذكرنا من الفرق
بين اثبات النسخ بخبر الواحد بمعنى كونه دليلا مستقلا لنسخ الحكم ورفعه وبين كونه ناقلا وحاكيا للنسخ
الواقعي عن الامام فنتصرف في الملازمة بقبول نقل اهل الخبرة في ان هذا الخبر متأخر وذاك متقدم لعدم
استناده الى الاجتهاد الذي يقع فيه الغلط والفساد واما لو قال هذا ناسخ وذاك منسوخ فلا يقبل مطلقا
سواء بين كما قلنا ام عين كان قال هذا ناسخ وذاك منسوخ فلا يقبل مطلقا سواء بين كما قلنا ام عين كان
قال هذا ناسخ لكذا وهذا منسوخ بكذا وذلك لما ذكرنا سابقا ولانه قد يستند في ذلك الى اجتهاده وهو
لا يكون حجة على الغير ونقل في ذلك الكيفي فقال ان عين الناسخ فلا يقبل لاحتمال استناده في ذلك
الى اجتهاده فلا يجب الرجوع اليه وان ابهم وقال هذا منسوخ قبل لانه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلق
وفيه نظر **قوله** المطلب السابع في القياس لما فرغ من البحث عن الادلة السمعية من الكتاب والسنة
والاجماع وما يتعلق بها شرع في البحث عن الادلة العقلية فقال القياس وهو الخ اعلم ان الكلام في
القياس يقع في مقامات منها بيان ماهيته لغة ومنها بيان ماهيته اصطلاحا ومنها بيان اركانه ومنها بيان
احكام العلل نقف عليها في تضاعيف المباحث واما المقام الاول فهو لغة يطلق على التقدير و
المساواة يقال قست الارض بالقصبة والثوب بالذراع اي قدرتهما بهما وفلان لا يقاس بفلان اي لا
يساويه وقد يستعمل بمعنى النقمة بمعنى الاثبات واما المقدمة الثانية فقد اختلفوا فيه فعن القاضي ابي
بكر والغزالي انه حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة
او نفيهما عنهما وعن ابي الحسين انه تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع بعلة متحدة فيهما فيخرج نحو ما ذكره
المصنف وفي النهاية مساواة فرع لاصل في علة حكمه او زيادة او حكم الاصل في الفرع لجامع وقد علمت بذلك
اركانه الاربعة انتهى وهي الاصل والفرع والجامع والحكم وهذا هو المقام الثالث واما المقام الرابع
فهو ان القياس ينقسم اقساما مستنبط العلة ومنصوصها والاولوية ويسمى بالجلي ايضا وتنقيح المناط
والفرق بين المستنبط والمنصوص ان العلة في الثاني مذكورة وفي الاول مطوية وبينهما وبين الجلي
انه الجلي يشترط فيه كون الحكم في الفرع اولى من الاصل ولا يشترط ذلك فيهما وعلى راي الثاني فهو خاص

الكلام فيما لمباحث القياس من الاحكام

وهو الفرق بين المستنبط والمنصوص وان ايضاً فرق مع الاول بعد اشتراكهما في عدم ذكر العلة
وهو ان العلة في الاول استنباط ظني وفي الجلي على والفرق بينه وبين تنقيح المناط بعد اشتراكهما
في عدم ذكر العلة وعليتها ان الاول يشترط فيه ما مر من الاولوية للحكم في الفرع عن الاصل
ولا يشترط ذلك في الثاني والفرق بينه وبين الثلث الاول بعد ما ذكرنا ظاهر هنا كلام على القول
بان التعدية فيها من باب القياس كما هو مذهب بعض الناس واما على المختار من انه من باب الدلالة
اللفظية لا من باب القياس فلا حاجة الى ذلك بل لا بد ان يتخصص فيها وجه الدلالة على التعدية
هل هو مطابقي او تضمني او التزامي ويتفرع على ذلك في تضاعيف ما يتلى عليك من الكلام بعون الله
العلام واما المقام الخامس فقد اشار اليه المص بقوله وقد اطبق الاصحاب الخ وسيأتيك البيان
في ذلك بما لا مزيد عليه واما فحوى بحيث يقول بان ما هو حجة من القياس كالمنصوصة انما هو لاجل
كونه مستفاداً من اللفظ وظاهراً منه كما سيأتي فلا حاجة بنا الى التعريف فافهم **قوله** هو ضع الحكم
اي محله كالخمر مثلاً يسمى اصلاً ومقيساً عليه وموضع الاسكار كالنبيذ يسمى فرعاً ومقيساً والامر المشترك
بينهما كالاسكار يسمى علة وجامعاً فقد اختار المص في جعل موضع الحكم اصلاً مذهب الفقهاء
فان الاصل عندهم عبارة عن موضع الحكم المقيس كالخمر اذ بنى عليه النبيذ واما المتكلمون فالاصل
عندهم عبارة عن النص الدال على ذلك الحكم وفيهما كلام لا يسع ذكره المقام **قوله** وقد اطبق
اصحابنا على المنع من العمل بالمستنبطة الخ وقد وافقنا على ذلك جمع من مخالفينا كالنظام وكثير من المعتزلة
بل عمم جمع منهم في جميع الشرايع والملل وادعى منع التعبد به عقلاً وبالجملة فمنع العمل به من ضروريات
المذهب وخصايصه وما حكي عن ابن الجنيد انه كان يعمل به لا ينقض السلامة مع عدم والاخبار
على منعه من الطرفين متظافرة ومن طرقنا متواترة مضافاً الى الاجماعات المحكية في جملة من الكتب كالعدة
والذريعة والغنية والمبادي ونهاية الاصول دعوى اتفاق الامامية على المنع من العمل بالقياس
بل في جملة من الكتب كالذريعة والعدة والغنية وايب والمبادي وية ونهج الحق والمنية ودية دعوى
الاجماع اهل البيت ع على المنع من العمل به وفي احقاق الحق نحن نعلم بالضرورة ان مذهب ائمتنا الباقر ع
والصادق ع والكاظم ع وآبائهم واولادهم انكار العمل بالقياس وذمه كما نعلم المنقول عن الحنفي
والشافعي وغيرهما دينا انا اجماع اهل البيت ع عندنا وسيأتيه غاية لدقيقة والمبادي والمنية دعوى الاجماع

الصحابة

الصحابة على ذلك وبعد على ذلك كثرة اختلاف الاحكام مع التماثل وتماثلها مع التخالف حتى بنى ان
مبنى الشرع على التفريق بين المماثلات والجمع بين المخالفات وان الاحكام الشرع منوط بمصالح وحكم
خفي بعضها وحيث مع هذا كيف يحكم المحكم للحكم من مجرد تشابه الحال وتماثلها تشابه الاحكام وتماثلها كما سيأتي
لها مزيد البيان بعون الله السبحان وبالجملة فقد تلخص بما ذكرنا على وجه الاختصار وجوه اربعة دلت
انه بني على منع العمل بالقياس ثم ان ما كان بهذه المثابة فلا يهم لنا في ذكر الادلة مفصلاً على منع العمل
به ولقد اجاد المحقق في المقام حيث تعلق للمنع بالضرورة والاجماع وتواتر الاخبار على وجه الاختصار
واما التمسك له بما دل على منع العمل بالظن من الايات الا ما خرج بالدليل كما في ية ويب والمنية وشرحها ففيه اولاً ان هذا بناء على اصالة حرمة العمل بالظن وقد عرفت سابقاً ضعف المبنى وان
هذا الاصل مما نعكس وثانياً ان قضية هذا الاصل عدم حجية القياس المنصوص العلة ايضاً وقد عرفت
انه ما خرج بالدليل مع القول بهذا الاشكال واستبعاد المقال بعون الله المتعال وثالثاً ما عرفت
في محله من عدم تمامية فافهم اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ورد على منع العمل به من الاخبار الخاصة
سيما الباقرية والصادقية والكاظمية ع ممكان لو اردنا جمعه وتحريره لم يبق في الارض قرطاس
ولا قلم ولا مداد ولا شيء من الورق فمنها رواية منتهى الاصول عن بعض اصحاب ابي عبد الله ع في حديث
ان ابا عبد الله قال لابي حنيفة انت فقيه العراق قال نعم قال بم تفتيهم قال بكتاب الله وسنة
نبيه قال يا ابا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ والمنسوخ قال نعم قال يا ابا حنيفة لقد ادعيت
علماً ويلك ما جعل الله ذلك الا عند اهل الكتاب الذين انزل عليهم ويلك ولا هو الا عند الخاص من ذرية
نبينا وما ورثك الله من كتابه حرفاً فان كنت كما تقول ولست كما تقول فاخبرني عن قول الله عز وجل سيروا فيها ليالي وأياماً آمنين اين ذلك من الارض قال احسبه ما بين مكة والمدينة فالتفت ابو عبد الله الى اصحابه فقال تعلمون ان الناس يقطع عليهم بين المدينة ومكة فتؤخذ اموالهم ولا يأمنون على انفسهم ويقتلون قالوا نعم قال فسكت ابو حنيفة فقال يا ابا حنيفة اخبرني عن قول الله عز وجل ومن دخله كان آمناً اين ذلك من الارض قال الكعبة قال افتعلم ان الحجاج بن يوسف حين وضع المنجنيق على ابن الزبير في الكعبة فقتله كان آمناً فيها قال فسكت ثم قال يا ابا حنيفة اذا ورد عليك شيء ليس في كتاب الله ولم تأت به الآثار والسنة كيف تصنع فقال اصلحك الله اقيس واعمل فيه برأيي
قال يا ابا حنيفة ان اول من قاس ابليس قاس على ربنا تبارك وتعالى فقال انا خير منه خلقتني من
نار وخلقته من طين فسكت ابو حنيفة فقال يا ابا حنيفة ايما ارجس البول او الجنابة فقال البول
قال ع فما بال الناس يغتسلون من الجنابة ولا يغتسلون من البول فسكت فقال يا ابا حنيفة ايما افضل
الصلوة او الصوم قال الصلوة قال ع فما بال الحايض تقضي صومها ولا تقضي صلوتها فسكت
ومثل ما رواه في الرسائل عن الاحتجاج للطبرسي عن ابي عبد الله ع قال لابي حنيفة ايما اعظم عند الله
القتل او الزنا فقال بل القتل قال فكيف رضي الله في القتل بشاهدين ولم يرض في الزنا الا
باربعة الى ان قال ع تزعم انك صاحب قياس واول من قاس ابليس فلم يتبع دين الله على القياس
ومنها ما في البحار عن ابي عبد الله ان ابا حنيفة دخل عليه وعنده جماعة من اصحابه فقال ابو حنيفة انا ادعي

الكلام فيما يعم الجواز العمل
بالقياس الاستنباطي من الاحكام

ثم استاذنت ثلاثا

في العصور فاقبل ع على اصحابه يحدثهم ولم يلتفت اليه ثانية وثالثة فلم يلتفت اليه فجلس بغير اذنه ع فلما علم انه ٢٤٢
جلس بغير اذنه التفت اليه فقال انت فقيه العراق قال نعم قال ع فبم تفتيهم قال بكتاب الله وسنة نبيه ص قال ع
يا ابا حنيفة تعرف كتاب الله ناسخه ومنسوخه ومتشابهه قال نعم قال ع ادعيت علما ويلك ما جعل
الله ذلك الا عند اهل الكتاب الذين انزل عليهم ويلك ما ورثك الله من كتابه حرفا فان كنت كما تقول
ولست كما تقول فاخبرني عن قوله تعالى وقدرنا فيها السير سيروا فيها ليالي واياما امنين اي موضع هو
قال هو بين مكة والمدينة فالتفت ابو عبد الله ع الى اصحابه فقال تعلمون ان الناس يقطع عليهم بين مكة
والمدينة فتؤخذ اموالهم ولا يؤمنون على انفسهم ويقتلون قالوا نعم فسكت ابو حنيفة فقال ع ويحك
ان الله لا يقول الا حقا فقال لا اخبرني عن قول الله تعالى ومن دخله كان آمنا اي موضع هو قال بيت الله
الحرام قال ع افلم تعلم ان الحجاج بن يوسف حين وضع المنجنيق على عبد الله ابن الزبير وسعيد ابن جبير وغيرهما
فلم يامنا القتل فقال ع ويلك ان الله لا يقول الا حقا فقال ابو حنيفة ليس لي علم بكتاب الله انما انا صاحب
قياس فقال ابو عبد الله ع انظر في قياسك ايما اعظم عند الله القتل او الزنا الى اخر ما ذكرنا سابقا
من الالزامات الثلثة فقال ابو حنيفة انما انا صاحب راي قال ع فما ترى في رجل تزوج ومملوك له تزوج في
ليلة واحدة فدخلا بامراتيهما في ليلة واحدة ثم سافرا وجعلا امراتيهما في بيت واحد فولدتا غلامين
فسقط البيت عليهم فقتل المراتين وبقي الغلامان ايهما في رايك المالك وايهما المملوك قال انما انا صاحب حدود
قال ع فما ترى في رجل اعمى فقا عين صحيح واقطع قطع يد رجل كيف يقام عليهما الحد قال انا رجل عالم بمباعث
الانبياء قال فاخبرني عن قول الله لموسى وهرون حين بعثهما الى فرعون لعله يتذكر او يخشى ولعل منك شك
قال نعم قال ع وكذلك من الله شك اذ قال لعله قال ابو حنيفة لا علم لي ثم قال ان عندنا قوما بالكوفة يزعمون
انك تامرهم بالبراءة من فلان وفلان وفلان فقال ع ويلك يا ابا حنيفة لم يكن هذا معاذ الله فقال انهم
مصرون على ذلك قال فما تامرني قال تكتب اليهم ان يكفوا عن ذلك قال ع لا يطيعوني قال اذا
كنت انت الكاتب وانا الرسول يطيعون قال ع يا ابا حنيفة ما ابيت الا جهلا كم بيني وبين الكوفة من الفراسخ
قال ما لا يحصى فقال ع كم بيني وبينك قال لا شيء قال انت دخلت علي في منزلي فاستاذنت في الجلوس
ثلث مرات فلم اذن لك فجلست بغير اذني خلافا علي كيف يطيعوني اولئك وهم هناك وانا هنا فقنع راسه
وخرج وهو يقول اعلم الناس ولم نره عند عالم وفي خبر انه يفتي بخلاف فتوى ابي عبد الله ع ويقول اني

اعلم منه

اعلم منه لانه رجل صحفي وانا لقيت الرجال وسمعت من افواههم لعنه الله واما العامة فقد ذكروا فيها
تشنيعا على العامل منهم فمنها ما روي عن ابي بكر انه قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني ان قلت في
كتاب الله برايي ومنها ما روي عن عمر انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث
ان يحفظوها فقالوا في الدين بالراي فضلوا واضلوا وعنه ايضا انه قال اياكم والمكايلة فقيل وما المكايلة
قال المقايسة وكتب الى شريح القاضي من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة
رسول الله ص فان جاءك ما ليس فيها فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان تقضي ومنها
ما روي عن عثمان انه قال لو كان الدين يؤخذ بالقياس لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره و
عن ابن سيرين انه متى الزم بالقياس قال اول من قاس ابليس وعن مسروق انه قال لا اقيس شيئا
بشيء اخاف ان تزل قدمي بعد ثبوتها وعن الشعبي انه قال لرجل لعلك من القايسين قال واذا اخذتم
بالقياس احللتم الحرام وحرمتم الحلال ومنها ما رواه في المحصول عن النبي ص انه قال ستفترق امتي على
بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام ومنها ما
نقل عنه البيضاوي وغيره انه ص قال تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا
ذلك فقد ضلوا الى غير ذلك مما رواه العامة في انكار العمل بالقياس عند الجمهور من مشاهير الفقه
والمباحث والمثبتون ادعوا اجماع الصحابة كابن عباس وشيعتكم وعلمائهم ممن شهر بالاجماع فنحن على الحق
الاجماع ما لا يقبل الاستماع ودليل حجيته ايضا بما لا دلالة فيه كما بين في مطولات الاصول منها قوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار فان العبور هو المرور والمجاوزة يقال عبرت الماء والة العبور معبر وعبرة والعبرة لانها
المجاوزة من الجهل فهذه الاستعمالات تثبت ان الاعتبار حقيقة في المجاوزة فلا يكون حقيقة في غيرها
دفعا للاشتراك فيندرج فيه القياس لانه عبور من حكم الاصل الى الفرع ومجاوزة من حكم الاصل وفيه اولا انه ليس
المراد بالاعتبار في الاية القياس بل المراد بالاعتبار الاتعاظ بالتدبر في المرجع والتامل في المبدء اما
لوضعه له او لغلبته فيه كما في قوله تعالى ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار وان لكم في الانعام لعبرة وقوله
السعيد من اعتبر بغيره الى غير ذلك مما اطلق فيه الاعتبار واريد منه الاتعاظ دون القياس وثانيا
بعد تسليم كون الاعتبار حقيقة في القياس ان الحمل على الحقيقة لازم اذا لم يكن هناك مانع منه واما معنا فلا
في موضع البحث فان سوق الاية مانع من حملها على القياس اذ لو حملت عليه صار معناها يخربون بيوتهم بايديهم
فلا

الكلام في بيان الحجة التي استدل بها العامة بالقياس من الاحكام

وابدى المؤمنين بعضهم البيت الحرام ولا هو ممكن من الاستحسان تعالى الله عن السبحان بمعاينة الباقي
لابد ان يحمل على الالفاظ وثانيا بعد تسليم العموم عن ذلك انه الدوام والاجزاء بعيد التكرار ولا يفيد الدوام في جميع
الاوقات ورابعا بعد التخصيص عن ذلك انه معارض بالآيات الدالة على حرمة العمل بالظن والقول
بان هذه خاصة وتلك عامة فيجب تخصيصها بها مندفع اولا بمنع ذلك بل عموم من وجه منهما فان
كلا منهما متناول بدليل صدق عليه انه عبر منه الى مدلوله فمعنى الاعتبار بمعنى المجاوزة كما عليه الخصوم
عام للاستدلال بالدليل العقلي القطعي والنص والبراءة الاصلية والقياس الشرعي وغير ذلك وثانيا
بعد تسليم ذلك نمنع وجوب تخصيص العام بالخاص كلية بل انما ذلك اذا لم يكن مع العام ما يتقوى به على
الخاص واما هو كما في موضع البحث فلا وخامسا ان الآية ظنية فلا يجوز اثبات الظني به كما لا يجوز نفاة
ما ذكرنا من الادلة على حرمة العمل بالقياس فلابد ان يراد بها الاتعاظ كما مر ومع ذلك التخصيص بما يجوز
به العمل كالقياس الجلي والمنصوص وغير ذلك من الادلة الشرعية فيكون العمل بالآية كالعام المخصوص وهو
وهذا بتقدير عن المجاز الالفاظ كما لا يخفى فتدبر ومنها قوله تعالى ان انتم الا بشر مثلنا فان الكفار قاسوا الانبياء
على انفسهم ولم ينكر الله تعالى عليهم وفيه اولا منع عدم الانكار فان الآية خرجت مخرج الحكاية لقوله تعالى حكاية
عن الانبياء ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده وثانيا بعد تسليم انه قياس
في الامور العقلية فلا يلزم مثله في الاحكام الشرعية الا بطريق القياس وهو دور ومصادرة اذ
المنكر ينكره في الاصول والفروع كما نبه عليه في شرح المختصر المحقق الخوانساري في بدئه بقوله وحمل الشرعيات
كالعقليات قياس مع تعين الآية الجارة وثالثا منع كون مراد الكفار هو القياس لجواز ان يكون
مرادهم عدم امكان البشر نبيا لانحطاطه ورتبته عن النبوة او ان اختياركم علينا بالنبوة مع كوننا مساوين
لكم في البشرية ترجيح بلا مرجح فلا يجوز وربما عارضه بعض ما من جواز النبوة بعينه ما فينا الذي
قال له بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال اجتهد القياس وفيه ضعيف دلالة وسندا اما الاول فلانه
مخالفة فان لم تجد في كتاب الله مناقض لقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا
في كتاب مبين ولاشتماله على تصويبه من الاجتهاد في زمانه فان سنة رسول الله مرة قال فان لم تجد
قال اجتهد برأيي فقرره النبي على ذلك ثم اجتهد برأيي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يحبه رسوله الله
والاجتهاد بالرأي لا بد ان يرجع الى اصل والا لكان مرسلا والرأي المرسل غير حجة وذلك هو القياس

وفيه انه

وفيه انه ضعيف دلالة وسندا اما الاول فلان قوله فان لم تجد في كتاب الله مناقض لقوله تعالى ما
فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولاشتماله على تصويبه من الاجتهاد
في زمانه وهو غير جائز كما نبه عليه بدلالة الخبر على سؤاله عما به يحكم وهو يقتضي بعد تعيينه للقضاء وهو غير
جائز لان نصبه للقضاء مشروط بمعرفة صلاحيته له ودلالته على عدم جواز الاجتهاد الا عند عدم
وجوده في الكتاب والسنة وهو يبطل جوازه فيهما بالتخصيص واختلاف الدلالة نطقا ومفهوما
وغير ذلك واما الثاني فلانه مرسل رواه جماعة عن معاذ من اهل حمص غير معروفين فلا يثبت به هذا
الاصل العظيم ولو كان صحيحا مع انه معارض بما روي انه قال بعد قوله اجتهد برأيي لا اكتب الى واكتب
اليك فلو عمل بالكتاب وهو صريح في انكار القياس ولا يمكن الجمع بين هاتين الروايتين لانهما نقلتا
في واقعة واحدة ولو سلمنا تمامية الخبر سندا ودلالة والآية دلالة فنقول انهما دليلان ظنيان ومانعنا
من القواطع ومعدوم من الظني معارضة القطعي فلا ومنها ما يروى في بعض الاخبار من عمل المعصوم
بالقياس كقوله لعمر حين سأله عن قبلة الصائم ارأيت لو تمضمضت بماء اكنت شاربه
ومن الخثعمية حيث قالت يا رسول الله ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت
عنه اينفعه فقال ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان ينفعه فقالت نعم قال فدين
الله احق بالقضاء فالحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء وهو قياس ومن التذكرة في البرهان
فانه روي عن عمر انه شك في قتل جماعة بواحد سأل عليا عن ذلك فقال له لو اشتركوا في سرقة اكنت
تقطعهم فقال نعم فقال له فكذا هنا وفيه انه من باب التمثيل وبيان التعليل وليس من القياس في شيء كيف
وهو من العلماء كما مر شرحها وقد قال الله تعالى في شانه وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
على ان خبر الخثعمية قياس الاولوية ولعله في برهان كونه حجة او من باب المجادلة التي هي احسن او من باب
تعليم الاصحاب طريق دفع المخالفين او من باب التقية ولو اغمضنا عن جميع ذلك نهي عن معارضة ما قدمنا
تتمة فائدة واما المنصوص العلة فهو ان يحكم الشارع بحكم في مورد خاص ويعلله بعلة ويعلم وجود
تلك العلة في غير ذلك المورد كان قال حرمت الخمر لانها مسكرة او قال الخمر حرام وعلة تحريمها الاسكار
الذي هو العلة في النبيذ مثلا فهل يجب الحكم المعلل في النبيذ وغيره من المواضع التي علم بوجود تلك
العلة فيها بمجرد التعليل المذكور فيكون القياس المنصوص العلة حجة شرعية والتعليل من الاسباب الموجبة

لتعدي الحكم عن موارد ها الخاصة ام لا اختلفوا فيه على قولين الاول ان القياس المنصوص علته حجة والتعليل
موجب للتعدي وهو اليه مذهب الاصحاب الا السيد في الذريعة وابن زهرة في الغنية والمحقق والمعتمد
على ما مر ويأتي ذكره وكيف كان فغلط ما عليه الاصحاب جمع من اهل الخلاف كاحمد ابن حنبل والرازي والنظام
والنهرواني بل ظاهر ابن ثابتة دعوى الاتفاق عليه حيث جعل النزاع بين القوم لفظيا كما سيأتي حكايته وعن صريح
نهج الحق دعوى الاجماع عليه الثاني انه ليس بحجة ولا التعليل موجبا للتعدي وعليه جمع من العامة ومن
من الخاصة والاول هو المعول كما ستعرف ثم ان موضع النزاع بين القوم لفظيا في الحجية وعدمها ما ذكر بالكلام
المفيدة للتعليل وبحروفها الحروف كالباء وكي نحو الخمر حرام لكونها او لانها مسكرة او للاسكار اما لو
ذكر العلة بلفظها نحو علة حرمة الخمر هي الاسكار او قال الاسكار يوجب التحريم فهو حجة اتفاقا كالنص العلة
والعضدي وسيأتي اليه البيان بعون الله السبحان قوله شاهد حال أي أي يكون ثبوت الحكم بتلك
العلة المنصوصة ملائما لذكرها حيثما في شبيه الحكم وعلة ربما ان مراد المحقق بشاهد الحال ما يفيد القطع
بذلك لكن في عبارة ربع في بحث الصلوة في ملك الغير دلالة على ان مراده بشاهد الحال ما يفيد الظن
ايضا حيث قال اذا كان هناك امارة تشهد ان المالك لا يكره له الصلوة لجوازها لان شاهد الحال
والعرف في حكم الاذن باذنه الا يكفي بل يلزم العلم بالرضا وقد حققناه الى في كشف الله وبالجملة
فلو كان المراد بشاهد الحال ما يفيد الظن ايضا كان المراد ان استفادة العموم من موضع النزاع
ظنية وكونها شاهدا بلفظ قوله كل مسكر حرام امرا ظنيا ولا ضير في ذلك ولا يقدح في الحجية لاستناده
الى الدلالة اللفظية وهي ظنية غالبا ولا ينافي ذلك قوله وكان برهانا اذ الدلائل الشرعية كلها
برهان اذ البرهان باصطلاح اهل الميزان في الدلائل الشرعية في عز الوجود فكان الاظهر ان يقال
لو صرح بان كل مسكر حرام لا يكون برهانا باصطلاح اهل الميزان وسيأتي لذلك مزيد البيان بعون
الله السبحان ثم ان هذه التوجيه مقتضى الدليل وجيد لكن كلام المحقق خارج على ما سيأتي ذكره
بيانه ويمكن ان يكون مراد المحقق بشاهد الحال هو النص الظاهر الدال على جواز التعدي عن محل
المنصوص فيه العلة فينطبق مع ما سبق من كلامه ثم قوله جاز تعدية الحكم اه أي جاز تعديته
من محل الحكم المنصوص الى غيره من المحال التي توجد فيها تلك العلة وكان ذلك برهانا او قياسا
منطقيا على ثبوت الحكم في تلك المحال لان التعليل في منزلة قضية كلية تجعل كبرى القياس وينضم اليها

صغرى وجدانية سهلة الحصول فتقول لما ان قول الشارع الخمر حرام لانه مسكر او للاسكار معناه ان الخمر
مسكر وكل مسكر حرام فهو حرام هذا توضيح ما فهمه السيد الخليفة مما حكاه المعتمد عن المحقق وليس
كك اذ مراده بقوله وكان ذلك برهانا ان شاهد الحال صار دليلا شرعيا على جواز تعدية الحكم
عن محل النزاع النص نحو الخمر الى غيره اما لو قال الشارع الخمر حرام لانه مسكر ولم يكن هناك شاهد حال
دال على التعدية وعلى سقوط احتمال مدخلية خصوص المحل في ثبوت الحكم فلا يجوز التعدي عنده
لان التنصيص على العلة بمجرده الى الشارع بلا شاهد الحال ليس دليلا شرعيا موجبا للتعدي عنده
وبالجملة فان المحقق في موضع النزاع من المانعين متمسكا بما حكى عنهم العلامة كما يفصح عنه التصريح
كلام المحقق في بحث الآتي ذكره ولعل منشأ اشتباه المانعين هو جعل القياس من الادلة العقلية
التي لا يجامعها الاحتمال كما هو صريح ما حكى عنهم العلامة وكلام المحقق الآتي ذكره وفيه اولا انا
مجملا وسيأتي مفصلا ان حجية القياس المبحوث عنه عندنا انما هو من باب الدلالة اللفظية لا لكونه
من الدلائل العقلية كما زعموا وثانيا ان الدلائل العقلية ليست منحصرة بالعلية اذ ربما تكون ظنية وقد حققنا
في محله ان الاصل في كل ظن الحجية الا ما خرج بالدليل وقد عرفت سابقا عدم قيام الدلالة على خروج هذا
القياس واما منع حصول الظن منه بادعاء تساوي احتمالي مدخلية محل النص في ثبوت الحكم فلا يجوز
التعدي وعدمها فيه مجوز كما هو مذهب المانعين مما يشهد بكذبه وجدان المنصفين فكيف بالكاملين
نعم بين ودق مع المختصر العضدي انه لا فرق في قضية العقل بين ان يقول الشارع حرمت الخمر لاسكاره
وحرمت كل مسكر والثاني يفيد عموم الحرمة لكل مسكر فكذا الاول وهو المطلوب انتهى وذلك لاجل التبادر
العرفي فان المتبادر عرفا من قوله الخمر حرام لانه مسكر انه من افراد المسكر ومصاديقه لا انه هذا الفرد
الخاص من المسكر بحيث يكون لخصوصيته معتبرة فان هذا الاحتمال لو سلم ساقط عن درجة الاعتبار و
مضمحل في جنب ما هو الظاهر المتبادر عرفا كما ذكرنا الا ترى ان الظاهر المتبادر عرفا من قول الطبيب للمريض
لا تأكل هذا لانه حامض انه لا يأكل لحموضته او البرودة مطلقا علة النهي سواء كانت قائمة بهذا ام بغيره
فاين ما تحققت تحقق والا لزم تخلف المعلول عن العلة كما صرح به العلامة على ما حكاه عنه المعتمد بقوله
فاين وجدت وجب وجود المعلول او وجود التخصيص بالخصوص بناء على ما مر من ان النص على التعليل
بمنزلة قضية كلية وما سيأتي من ان العمل بالقياس المنصوص العلة انما هو من باب الدلالة اللفظية

والعمومات الوضعية الاصولية

الوضعية العامة الاصولية دلالتها على مفادها وانها بالظهور والحكم المعلق عليها يجري على جميع افرادها
مطلقا وان كانت متفاوتة بالظهور والخفاء على الاقوى كما مضى وبالجملة فان كلما ذكرنا من اللازم بعد
فلو اكل حامضا عن هذا بناء على اعتبار احتمال الخصوصية لذمه العقلاء واهل العرف جزما وهكذا لو قال
السيد لعبده لا تجلس مع زيد فانه مجذوم او مريض فلو جلس مع مجذوم او مريض غير زيد لذمه
العقلاء واستحق عقاب السيد فما الفرق بين قول الطبيب والسيد هنا وبين قول الشارع الخمر حرام
لانه مسكر فاذا ثبت التبادر عرفا فنضميه اصالة عدم النقل يثبت لغة وعرفا مع ان الاحتمال
المرجوح لو كان قادحا في التمسك بما ذكرنا من الظاهر المتبادر لانسد باب حجية الظواهر وهو باطل

اجماعا كما مر غير مرة وبهذا البيان وضح فساد ما ذكره السيد السلطان من المناقشة في اعتبار حجية
هذا الظن وظهر ايضا عدم الحاجة الى ما اعتبره المحقق من القيد وجوبه اطلاق العلامة رفع الله
مقامه اللهم الا ان يكون مراد المحقق شاهد الحال ما ذكرنا او يكون المقام خاليا عما يفيد شيئا
من اعتبار العلة في سببية الحكم وعليه فيرجع كلامه الى كلام العلامة وانت اذا احطت خبرا بما ذكرنا
علمت ان العمل بمنصوص العلة ليس من العمل بالقياس في شيء بل هو مدلول كلام الشارع فهو في
الحقيقة قضية كلية مستفادة من النص مندرج تحتها ما هو من افرادها فان المتبادر من قول الخمر
حرام لانه مسكر كما مر انسلاخ خصوصية المحل وحرمة كل ما يكون مسكرا كما في قول الطبيب المذكور والى
ما ذكرنا اشار في النهاية بقوله وليس حجة عندنا الا طريق الاولوية ومنصوص العلة ان جعلناه
من القياس وفي شرح ودي ان التعدي بالتعليل هل هو قياس ام لا والحق عند المصنف وغيره
انه ليس بقياس بل هو قاعدة كلية يعرف منها احكام جزئياتها وسماه بعضهم قياسا انتهى

وقد قيل انه جرت عادة العقلاء واهل اللسان قديما وحديثا باستفادة التعميم من التعليل و
استفادة العلماء وافادتهم القواعد الكلية في الفنون المختلفة بذلك شاهدة وبالجملة فلو لم
نقطع باستفادة هذا من لفظ الشارع فلا ريب في حصول الظن القوي بذلك وقد مر ان اكثر
الظنون المستفادة من دلالة الالفاظ حجة وليس الظن الحاصل منه بانقص من الظن الحاصل من الفاظ
العمومات والمطلقات والاوامر والنواهي مع شيوع التخصيص وكثرة التقييد وتحقق الخلاف
في حقيقة الامر والنهي ولو سلمنا تسميته قياسا نخرج التسمية لا يوجب المنع وحرمة العمل كما هو ظاهر بادنى

التأمل بل لا بد من المنع ما يقبله الشرع او العقل واما الاجماع او الضرورة او الاخبار اما الاولان
فعدم ثبوتهما فيما نحن فيه لا يحتاج الى البيان واما الاخير فيضا ولا ان دلالتها على الحرمة متوقف على
ثبوت الحقيقة الشرعية للفظ القياس في هذا القسم او كون المراد من الاخبار هذا ايضا وهو غير ثابت
والمتوقف على امر غير ثابت غير ثابت وثانيا ان القدر المتيقن من تلك الاخبار الناهية هو القياس
المستنبط كما يظهر من سياقها فان المعلوم ان منعهم وردعهم انما كان عن العمل بما احدثوه وابتدعوه
من قبل انفسهم وهو اهم فان النفوس الناقصة والعقول القاصرة لا تبلغ الى مصالح الاحكام الخفية
الالهية وان محققي الفقهاء مصرحون في ابواب الفقه بان مصالح الاحكام غير معقولة بالافهام وحجته
كثرة اختلاف الاحكام مع التماثل وتماثلها مع التخالف شاهد صدق على ذلك فالاول كعدة الطلاق
والوفاة فانها في الاولى ثلثة قروء وفي الثانية اربعة اشهر وعشرة ايام وساقطة عن غير المدخول
بها في الاولى بخلاف الثانية وكالعيد فطرا فيه فان الصوم فيه حرام وفي فطر شهر الاضحى واجب في
الاخر مستحب مع تماثلها في الحقيقة الزمانية وغير ذلك والثاني كقتل الصيد عمدا وخطاء من المحرم في وجوب
الفداء وكالكفارة في الصوم والظهار والقتل في الردة والزنا وغير ذلك فلا يكون الحكم بمجرد تشابه
الحال متشابه الاحكام فالاخبار الناهية مختصة بذلك ولا تتناول ما نحن فيه وثالثا على تقدير عدم
منع التناول كما هو ظاهر قياس ابليس وظاهر جملة من الاخبار الصادرة المتضمنة للنقض على ابي حنيفة
بعدم جواز قياس صلوة الحائض على صومها في عدم القضاء واقياس ثبوت الزنا بالقتل بالشاهدين
ونحو ذلك مع انه قياس اولوي قال بحجيته كل من قال بحجية المنصوص وبعض من لم يقل به كالمحقق واتباعه
انا نقول اولا ان تلك الاخبار مع تسليم سلامة اسانيدها معارضة بما دل على وجوب العمل بمدلولات
الالفاظ والنسبة بينهما العموم من وجه لان مفاد تلك الاخبار على الفرض حرمة العمل بالقياس منصوصا
كان او مستنبطا ومفاد الثاني وجوب العمل بما عليه اللفظ ولو كان قياسا كان او غيره وهذا داع الى
تخصيص كل منهما بالاخر ولم يكن مرجح في البين الا ان الترجيح هنا للثاني لاعتضاده بالاصل والشهرة
بل الاجماع وثانيا ان الاخبار المتضمنة للنقض على ابي حنيفة تصرح الدلالة ايضا بجواز تخصيصها بالمنع
بصورة في زمان ابي حنيفة فانه كان متمكنا من تحصيل العلم بالحكم الشرعي كما في زمن ابي حنيفة فانه كان متمكنا
من ذلك بالرجوع الى مولانا الصادق عليه السلام واما قياس ابليس فلا دلالة على المنع من كونه قياسا اوليا كما لا يخفى

فاحتمال كون المنع منشأ باعتبار كونه في مقابلة نص الهي وفساده بديهي فبعد هذا لا وجه للمنع ولا ادري
ما يقول المانع فظهر مما ذكرنا انتفاء ما يدل على منع العمل بالظن الحاصل من منصوص العلة فيندرج
في عموم مفاد الدليل الرابع كما مر بيانه في محله من ان مفاده حجية كل ظن حصل للمجتهد ولم يقم
دليل على بطلانه فما يدل على المختار وجوه الاول الفهم العرفي والثاني الاجماع المنقول الثالث الا
الفهم المحقق المصرح به في كلام بعض الاجلاء المعاصرين الرابع الاعتبار وهو انك عرفت مساواة
موضع النزاع لموضع الوفاق فلا يجوز اختلافهما في احكام المتشابهين الخامس ما مر في الاصل الا
الانعكاسي ويرد على المانعين وجوه الاول جعل القياس المبحوث عنه من الادلة العقلية الثاني جعل
قيام الاحتمال فاسد ما بينها وهي كما عرفت ثم لو انحصرت في العلية والا لما ظهر الحكم بل الغالب الثالث
ما ذكره العلامة في هذا الاعتراض من انه لو صرح بان العلة هي الاسكار اه يعني بانه لو قال لا
يوجب التحريم نظيرها ذكره في قوله من قوله الزنا يوجب الحد والسرقة توجب القطع فههنا وجب القول
بالتعدي والعموم لانتفاء الاحتمال هنا كما في موضع النزاع لكنه ليس من القياس في شيء كما علم من
تعريفه اذ لم يذكر هنا متعلق للحكم فلا يتصور اصل ولا فرع من الاركان الاربعة المعتبرة في القياس
فافهم **قوله** يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار اه توضيح المرام في المقام انه وقع الكلام بين الا
الذين قالوا بحجية القياس المنصوص في انه هل فرق بين التعليل بمطلق الاسكار من غير تقييد باسكار الخمر
وبين التعليل بالاسكار المقيد بالخمر ام لا بينهما فرق في وجوب تعدي الحكم عن الاصل الى الفرع في الثاني
ام لا نحو الخمر حرام لانها مسكرة ذهب المحقق الى الفرق فقال النص على علة الحكم وتعليقه عليها
مطلقا يوجب ثبوت الحكم ان ثبت العلية كقوله الزنا يوجب الحد والسرقة توجب القطع واما اذا حكم
في شيء ثم علل الحكم بنص على علته فيه فان نص مع ذلك على تعديته وجب وان لم ينص لم يجب تعديته
الحكم الا على القول بكون القياس حجة مثاله اذا قال الخمر حرام لانها مسكرة انتهى وظاهره انه ذهب
جماعة الثاني عدم الفرق فيجب التعدي فيما ذكره المحقق من المثال وهو الاقوى كما مر بيانه في محل هذا
واحتج في [illegible] بعد ما حكيناه عنه من الفرق بانه يحتمل ان يكون التحريم معللا بالاسكار مطلقا وان
يكون معللا باسكار الخمر ومع الاحتمال لا يعلم جواز التعدية انتهى وفيه نظر يظهر بما مر مما ذكره
المصنف عن العلامة محصوله مما ذكرنا في المتن بعد ذكر احتجاج المانع بان الشارع اذا قال حرمت الخمر

لكونها

لكونها مسكرة احتمل ان يكون العلة الاسكار مطلقا فيفيد جواز القياس وان يكون اسكار الخمر بحيث
يكون اضافته الى الخمر معتبرة فلا يجوز القياس الا بامر مغاير واذا كان هذا القول محتملا للامرين على السواء
لم يدل على احدهما تعيينا لعدم دلالة العام على الخاص والجواب ان العرف يسقط هذا القيد عن
الاعتبار فان كل عاقل عارف بالوضع يفهم من قول القائل لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم منعه عن اكل
كل حشيشة فيها سم فيكون الشرع كذلك والا لزم النقل ولان علة الحكم لا بد وان يكون منشأ للحكم وكون
الاسكار قائما بالمحل لا مدخل له في ذلك فيحصل الظن بعدم اعتباره وكون مطلق الاسكار هو العلة وفيه
بحث بعد الاشارة الى الحجة المذكورة كما نقلناها عن المصنف بالمعنى والجواب لا نم ان قيد الاسكار في ذلك
المحل يحتمل ان يكون جزءا من العلة فانه يجوز ذلك يستلزم مثله في العقليات الى اخر ما حكاه عنه المصنف
والحاصل ان محل النزاع في القياس المنصوص انما هو فيما اذا لم يقع التنصيص بها بان قيل علة الحرمة
هي الاسكار يجوز القياس والتعدي اتفاقا كما هو ظاهر ما حكاه عنه المصنف وظاهر العضدي فقال
قالوا اتفقنا على انه لو قال علة الحرمة الاسكار لكان عاما في كل مسكر وقوله حرمت الخمر لاسكارها في معناه
لان اللام للتعليل ولا فرق بين ان يذكر التعليل باسم او بحرف يدل عليه فيجب ان يكون عاما
ثم قال لا نم ان العبارتين معناهما واحد فان قولك الاسكار علة الحرمة قد ذكرت فيه الاسكار معرفا
باللام وهو للعموم كما مر فمعناه كل اسكار علة فالخمر والنبيذ فيه سواء وقولك حرمت الخمر لاسكارها
قد علقت فيه حرمة الخمر بالاسكار المنسوب اليه فان حرمة الخمر تعلل بكل اسكار انتهى وفي الفرق بين المقامين
نظر يظهر مما ذكرنا فافهم **قوله** اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار الخ ينتفي ذلك الاحتمال اذ وجه
الانتفاء ان اللام في الاسكار محمول على الحقيقة وهو الطبيعة فيكون الظاهر المتبادر منه ان علة حرمته هي طبيعة
الاسكار بلا شرط شيء يعني مطلق الاسكار من دون التفات الى الخصوصية او الاتفاق كما نقلنا عن العضدي
والاحتمال الذي قام ولم يلتفت اليه بل الكلام لاضمحلاله في جنب ما ذكرنا من التبادر وغيره كما مر ولعل هذا هو
مراد العلامة من انتفاء الحلالة الاحتمال لا انتفاؤه راسا بل المراد ان الاحتمال في الصورة الثانية وهي
علة حرمة الخمر هي الاسكار موجود لكن [illegible] الانتفاء لما مر من الاتفاق وكون الظاهر المتبادر منه ان علة
حرمته هي طبيعة الاسكار بلا شرط شيء ويعضد ذلك امران احدهما ان قول العلامة واما لو قال علة
حرمة الخمر الخ في مقابلة قوله سلمنا عدم ظهور الغاء العقيدة وذا المقابلة انما تظهر بالغاء العقيدة الطرف

بالعلية المطلقة واما اذا
وقع التنصيص ح

المقابل واثبات ظهوره الا لغاء خصوصيته وثانيهما ان غاية الامر في الصورة الثانية كونها من قبيل المطلق
ودلالتها على معانيها وشمولها بالظهور لا بالخصوصية والغرض من هذا التطويل ليظهر لك سوء ما
فهم بعض الاعيان النبيل فاورد على العلامة الجليل بان قوله علة حرمة الخمر هي الاسكار لا ينصا في
علية مطلق الاسكار لاحتمال ان المراد علة حرمة الخمر اسكاره بان يكون المراد بالاسكار الاسكار المعهود
ثم قال كان مراد العلامة انه لو قال ذلك مع التصريح بالاطلاق انتفى ذلك الاحتمال كما يظهر من اعتراضه
عليه انتهى وفيه نظر اما اولا فللتساوي بين قوله هو الاسكار مع كون اللام للطبيعة وقوله هو مطلق
الاسكار فالفرق تحكم وبعبارة اخرى هما انه التصريح بالاطلاق في ذلك يتصور بوجوه وهي ان يقول
علة حرمة الخمر هي الاسكار المطلق او مطلق الاسكار والاولان مع انهما متقاربان لا ينتفي
بهما الاحتمال كما لا يخفى على الذوق والوجدان واما الاخير الثالث فكذلك الوجهين الاولين يعني
كل الاسكار وقد عرفت ان دلالة العام ظنية والثاني ان مطلق الشيء يستعمل كثيرا بمعنى نفس الشيء المطلق
هذا مع ان تعليل حرمة الخمر بمطلق الاسكار بمعنى العام الاصولي قبيح عند الحس عرفه كما يجده الفهم الزكي
نعم هنا احتمال اخر وهو ان يكون مراده من التصريح بالاطلاق نحو الاسكار يوجب التحريم كما حكينا نظيره
عن المحقق والشرح وحينئذ انه بعيد عن عبارته جدا ويمكن ان يكون مراده من ذلك هو التصريح بعدم
مدخلية محل التصريح العلة بان قال علة حرمة الخمر هي الاسكار ولا دخل لخصوصية الخمر في العلية وهذا
ايضا بعيد عن العبارة وكيف كان فقوله كما يظهر من اعتراضه عليه خطاء بالنسبة الى الاحتمالين الاخيرين
واما بالنسبة الى الاحتمالات الاول فلانه ثم واما ثانيا فلان مراد العلامة ما ذكرنا لا ما ذكره وثالثا
ان ما ادعاه بقوله كما يظهر من اعتراضه عليه خطاء اذ مراد العلامة بقوله وان عنيتم بعض اخر ثبات نفيه
ذلك الاحتمال اه هو الاحتمال المساوي كما هو مدعى المانعين ونص عليه في المنية كما مر ومبناه الى هذا هو
الفقرة الاولى وهو قول العلامة ان عنيتم بها معنى اه ومقتضى المقابلة انتفاء الاحتمال المساوي
وهذا لا يستلزم انتفاء الاحتمال ما ساوى لا يوجب علية الحركة المتحركية على الخصوصية بحيث يجامع
احتمال موهوم وكذا المراد بقوله لو صرح بان العلة هي الاسكار انتفى الاحتمال اه هو الاحتمال
المساوي لا مطلق الاحتمال والشاهد عليه قوله لا بد في ابطاله من دليل منفصل فان المعلوم ان
الاحتمال المرجوح الموهوم لا حاجة الى ابطاله والمحتاج اليه هو الاحتمال المساوي كما لا نعم وجوده

هذا الاخوف

هنا المانعون والفهم عنه قول رح واما انا فكم في شيء يحكم اه ما نقلناه عنه سابقا فان ظاهر بل
صريحه ان مجرد التنصيص على العلة لا يوجب التعدي بل لا بد من تنقيح واحد عليه تعتبر عنه في كلام
العلامة بدليل منفصل ولعين ذلك الا التساوي الاحتمالين لما رتبه ثم ان قول العلامة في مقام
الاعتراض قلنا فلانه عرف بالقرينة اه منطوي فيه اولا ما مر من ان العرف يفهمون التعميم من نحو
ذلك مطلقا وان لم يكن التاهي ابا وثانيا ان اسناد الفهم الى القرينة مدفوع بالاصل وثالثا ان
شفقة الشارع لا تقصر عن شفقة الاب بل هي اقوى واعظم فافهم ثم ان الوجه الذي لاجله اه
في كلام السيد اسم كان وجزء قوله بما لم نفصله وبعينه متعلق بمتعلق الخبر قوله ودلالته على
كون النزاع في المعنى ظاهرة اه اي دلالة احتجاج السيد بما حكاه عنه المصنف على ان النزاع في ان
العلة تعدي الحكم عن المحل المنصوص بها ام لا في تحرير ان الفاظها تفيد العلية ام لا ظاهرة فقوله
وفاقا لبعض الاعيان انه المراد العلامة بكون النزاع لفظيا ليس بما هو المتبادر من معنى النزاع اللفظي
وهو النزاع الناشي من استعمال احد المتنازعين اللفظ في معنى والاخر في معنى اخر لابتنائه
كما مر في اللجية عنوانات او ان اختلافات للمراد به غير ما هو المتبادر كما سيذكره المصنف في
القياس الجلي ودعوى عدم شهرة ذلك كما ادعاه هذا البعض مشكلة وكيف كان فمراد العلامة
بلفظية النزاع هنا هو النزاع في تفسير قول الشارع لانه منكر فان المثبت يقول يستفاد منه العلة
العامة الغير المختصة بالمحل المذكور بل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار فتم ولا يرضى به المحقق كما مر
مع الجواب ويقول ايضا ان الاصل في العلة كونها علة حقيقية موجبة للحكم ومنشأ له ولا يرضى
به المرتضى بل يقول لا يستفاد منه الا العلية الخاصة بالمحل لان العلة تارة تكون موجبة وباعثة
واخرى داعية الى الحكم في المحل الخاص لا مطلقا فتكون عامة والعام لا دلالة له على الخاص فكيف يجوز
التعدي وجواب المرتضى مضافا الى ما سبق ما ذكره المصنف نقلا عنه ما ذكرنا انه وجه منع المانعين
ليس محلا فان المرتضى يمنع التعدية فيما يقول به المحقق بالتعدية وعامته باشتراك العلة بين
الموجبة وبين الاعم وبيان وجه المصلحة كما مر وهذا لا يدل على ان المرتضى لا يقول بالتعدية
اصلا وانه قائل بالسلب الكلي اذ لو ثبت له ان العلة حقيقية لقال بالتعدي وهذا مراد العلامة
من لفظية النزاع كما مر لا كما توهم المصنف والحاصل ان اصل التعدي وفاقي وانما النزاع في الموضع فيما ذكر علة

الكلام في القياس الجلي وتعريف الاستصحاب من الاحكام

٢٤٨

والمدارك وتشبيه هذا بالنزاع اللفظي شايع في فنون العلم ومن ذلك ما حكاه المصنف عن بعض المحققين في القياس الجلي كما سبق واما ما كتب السيد الخليفة من ان ما ذكره المرتضى تفصيل وتطويل لمختصر ما نقله العلامة عن المانعين ففيه اولا ان غير السيد من المانعين كالمحقق والمصنف لا يقولون بما نزل ذلك العلامة كما هو صريح جواب المصنف عن المرتضى وثانيا ان غير المرتضى يقولون بالتعدي حيث يشهد الحال والدليل المنفصل بعدم مدخلية خصوصية المحل ولا يقول به المرتضى وبالجملة فما ذكرنا اولا من اختلاف وجه المنع دليل فساد ما ذكره السيد الخليفة في الحقيقة نعم اصل مقصود السيد الخليفة من هذا الكلام صحيح وهو ان النزاع بين العلامة والمصنف لفظي بمعناه المشهور لان المصنف حسب ما عرفت مع العلامة معنوي بزعمه بان المرتضى عند العلامة من المثبتين لا من المانعين وحاصل مراد السيد الخليفة من هذا الكلام ان المرتضى عند العلامة ايضا من المانعين بناء على ان تفصيل ما ذكره المرتضى من الدليل للمنع ملخصه ما ذكره العلامة من جانب المانعين فيكون السيد المرتضى عند العلامة من المانعين لا من المثبتين كما توهم المصنف وما النزاع بينه وبين العلامة لفظي ثم لا يخفى عليك ما في قول المصنف نعم من جعل الحجة ما ذكره اه من الركاكة لان تلخيص حجة العلامة امور احدها تبعية الاحكام للمصالح الخفية ثانيها كشف الشرع عنها ثالثها كون الاصل في العلة الباعثة والموجبة وهذه امور مسلمة عند المصنف بل وعند غيره فكيف له مخالفة العلامة هذا ان جعل الحجة في قوله نعم من جعل الحجة ما ذكره اه عبارة عن حجة المثبتين واما لو جعلت عبارة عن حجة المانعين كما هو ظاهر العبارة وما فهمه السيد الخليفة فقوله فهو موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعد من المانعين فاسد باليقين اذ من المانعين هو المحقق والمصنف وحجة المحقق على منع التعدي فيما اذا ذكر التعليل بالالام ما ذكره العلامة من تشابه الاحتمالين كما مر مفصلا ولو كان قول المصنف فلا ينبغي ان يعد من المانعين حقا لكان عدوله عن مختار العلامة ومصيره الى مختار المحقق باطلا قطعا **قوله** فلا وجه لدعوى العلامة الاتفاق فيه اه وجه منع ضعفه الى ما مر نظر اخر وهو ان مجرد ما ذكره المرتضى في الذريعة لا يقدح فيما ادعاه العلامة من الاتفاق لجواز اطلاعه على رجوع المرتضى عما ذكره في الذريعة سلمنا لكن مجرد مخالفة السيد وهو مع ابن زهرة لا يقدح في الاجماع المنقول سيما اذا اعتضد بالشهرة المحققة والمنقولة بل الاجماع الان كما هو ظاهر بعض الاجلاء المعاصرين **قوله** والاظهر عندي الى قوله ووجه الظهور الخ

انه مراده

انه مراده من تضاعيف الكلام هو ما ذكره اولا من المحقق او ما ذكره من اعتراض العلامة او كلاهما نعم عرفت ما فيهما وبالجملة فالاظهر عندي هو ما قاله العلامة وفاقا للمشهور ووجهه ظاهر من تضاعيف الكلام في المقام **قوله** واختلفوا في وجه التعدية اه اي قد وقع الاختلاف بينهم بعد وقوع الاتفاق منهم على التعدية في ان تعدية التحريم من التأفيف الى غيره من انواع الاذى هل هي بالقياس الجلي او المفهوم او المنطوق مذهب الى كل فريق كما صرح به المصنف فمن قال بالاول قال يحصل من ملاحظة الفرع كون الفارق الذي يتصور من جانب الاصل هو غير ملتفت اليه لاشدية مناسبة الحكم فيتعدى اليه من هذه الجهة ومن قال بالثاني قال ان ذلك مدلول التزامي للفظ وهو دال عليه بدلالة التزامية ومن قال بالثالث قال ان المنع من التأفيف منقول عن وضعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى لاجل التبادر فهو مدلوله مطابقي عرفي له والحجة المنقولة عن الاول ان الدلالة على التعدية لو لم يكن بالقياس لكانت بحسب اللغة او العرف وكلاهما باطلان اما الاول فبالضرورة واما الثاني فلوجهين احدهما انه يستلزم النقل المخالف للاصل وثانيهما انه لو ثبت هذا النقل لم يعرف من الملك الغالب على عدوه ان ينهى عن الاستخفاف به بعد امره بقتله والتالي باطل فالمقدم مثله واذا بطل الامران تعين كون الدلالة بالقياس وفيه نظر لانا نقول انه ان اراد بقوله بحسب اللغة ما يندرج فيه الدلالة الالتزامية منعنا بطلانه لظهور صحته وان اراد ما لا يندرج فيه فلا يلزم من انتفائها وانتفاء النقل تعين دلالة القياس لدلالة اللفظ عليه بالمفهوم وهي دلالة التزامية والحجة المنقولة عن الثالث انه لو كان قياسا لما قال به مانعو القياس والتالي باطل اتفاقا ورد بان احدا لم يمنع من القياس اليقيني مثل هذا وما جرى مجراه وانما منع بعض الناس القياس الظني واللازم من ذلك ان لا يكون قياسا ظنيا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون قياسا اصلا واقول انه لا يلزم من انتفاء كونه قياسا ثبوت النقل لتحقق الواسطة وهو كونه بدلالة الالتزام وانه لا تبادر من اطلاق اللفظ ابتداء والحكم الاصل لا النقل الا ترى انه لا تبادر ولا يفهم من قوله تعالى لا تقل لهما اف الا حرمة التأفيف ابتداء وينتقل منه ثانيا الى حرمة انواع الاذى لزيادة عليه ولو كان التعدي الى المسكوت عنه باعتبار النقل والوضع الثانوي العرفي لا باعتبار الدلالة الالتزامية لما كان كذلك بل لا بد ان يفهم المعنى المنقول اليه وهو في المثال حرمة انواع الاذى وان قال النزاع هنا الى النقل والمجاز وقد بينا في سالف المقال ترجيح الثاني على الاول متى تعارضا انه قلت يلزم عليك هنا الجمع

بين المعنى الحقيقي والمجازي في اطلاق واحد قلنا اولا نمنع كلية الكبرى وثانيا بعد تسليمها بتخصيصها بغير
موضع البحث والمخصص ما ذكرنا من الادلة فانها تفيد الظن بالوضعية من الواضع فتأمل وقد استوفينا الكلام
في ذلك في محله في هذا الكتاب فارجع اليه وان الحكم في الفرع اولى من الاصل فلا يصح جعله فرعا له وقد
ينبه لهذا في بحث دلالة المفهوم في دعوى فقال الحاق المسكوت بالمنطوق قد يكون جليا كتحريم الضرب المستفاد
من تحريم التأفيف وذلك ليس من باب القياس لان الشرط كون المسكوت عنه اولى بالحكم من المنصوص عليه
خلاف القياس بل من باب المفهوم **قوله** بل لكونه شرطا له ولعل مراد المجيب ما في الذريعة والعدة
والغنية وفي الاخير بعد ان انتفى الدلالة بالنحو قال وقيل يعلم ذلك بالقياس وهو غلط لانه يعلمه من
لا يعرف القياس ولا يعتقد صحته ايضا فتأمل وقد اشار اليه المص بقوله ويحتج النافي اه وحاصل
قوله واجيب اه ان القياس الجلي يعرفه كل احد من غير افتقار الى تأمل ونظر الى ملاحظة القياس المركب
من الاركان الاربعة والمراد هو القياس المستنبط او المنصوص ايضا على القول بان التعدي فيه من باب
القياس المستنبط او المنصوص واما على المختار هنا انه فيه من باب الدلالة اللفظية فلا تصلح النقض
به لملاحظة القياس ايضا ثم ان الحجة المذكورة للنافي دافعة للقول بالقياس لكن ان اريد اثبات
الطبيعة للمعنى المذكور وتبادره منها بالدلالة الالتزامية فله كلام وان اريد ذلك بالوضع العرفي
ففيه ما عرفت ثم حجر بان اصل التعدية اذا كان اتفاقيا كما ادعاه في ثمرة احقاق الحق والمبنية و
غايته ان النزاع قليل الجدوى لانه لفظي التسمية فقط كالاولى لا يليق بمباحث العقلاء ومطارح انظار
الاذكياء كما ذكره المص عن بعض المحققين وهو المحقق التفتازاني ولهذا اختصرنا في المقام فافهم
قوله وهو ان يثبت حكم في وقت اه عبارات الاصحاب في تعريف الاستصحاب مختلفة ففي غاية ك
كما هنا وفي التنقيح وهو حكم على وجود شيء او عدمه في الحال للعلم بوجوده او عدمه في الماضي فيقال
الاصل بقاء ما كان على ما كان وفي زبدة هو اثبات الحكم في الزمن الثاني تعويلا على ثبوته في الاول وفي
الوافية هو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت او حال على بقائه فيما بعد ذلك وفي غيره ذلك الحال
فيقال ان الامر الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكلما كان كذلك فهو باق وفي شرح المختصر هو ان الحكم
الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكلما هو كذلك فهو مظنون البقاء وفي المعتبر استصحاب الحال كما
المتيمم يجد الماء في اثناء الصلوة فيقول المستدل على الاستمرار صلوة مشروعة قبل وجود الماء فيكون

كذا بعده

كذا بعده وكيف كان فاذا ثبت حكم من الاحكام الشرعية في زمان ثم جاء زمان آخر وشك في بقائه في الزمان
الثاني ولم يقم دليل على انتفائه فهل يحكم بثبوته فيه وبقاء ما كان على ما كان فيكون الاستصحاب حجة
ومن جملة الادلة الشرعية كالكتاب والسنة اولا فلا يكون دليلا شرعيا كالقياس المستنبط فيه اقوال بل
من بعض مشايخي المتأخرين ان اقوالا الايجاب الكلي والسلب الكلي كما ذكرهما المص والتفصيل وهو على وجوه
الاول انه حجة الا في ما يتعلق بالحكم الشرعي في الامور الخارجية عنه التي لها مدخلية في ثبوته مثل عدم نقل اللفظ
عن المعنى وعدم التركيب في العدميات ووجود الرطوبة في الجسم الواقع على النجاسة الذي وجد يابسا
وبقاء المعنى اللغوي على حاله في الوجوديات الثاني انه حجة الا في نفس الحكم الشرعي توضيح ذلك ان
استصحاب ذلك يتصور على وجهين الاول ان يثبت به حكم شرعي لموضوع معين مثل المذي المعلوم
الوقوع ولا ندري انه ناقض للوضوء او لا فيبقى قبل وقوع المذي كان متطهرا يقينا فالاستصحاب
يقتضي بقاء الطهارة الثاني عكس الاول وهو ان يعلم ثبوت حكم شرعي لموضوع معين لكن لا يعلم
تحققه في الخارج مثل ان يعلم كون البول ناقضا للوضوء ولكن حصل الشك في وقوعه بعد الوضوء فيقتضي
الاصل بقاء الوضوء وعدم وقوع البول فهو مطهر للاصل فيقول بعدم الحجية في الوجه الاول وبها في الوجه الثاني
قال في الرسالة الاستصحابية بعد ذكر ما ذكرناه ثم ما قال الذي يحتمل من الجمع بين المنكر منهم انهم
يستدلون باصالة عدم النقل مثلا ان الامر حقيقة في الوجوب عرفا فكذلك لغة لاصالة عدم النقل وبأصالة
بقاء المعنى اللغوي ونفيا للحقيقة الشرعية وقد يقع ذلك من المص في بحث الحقيقة الشرعية فكيف يجوز له
الانكار هنا انتهى الثالث ما قاله استادنا الكل في شرح من ان الاستصحاب قسمان شرعي وغيره فالاول
مثل ثبوت نجاسة ثوب في زمان والثاني ثبوت رطوبة ثوب في زمان فذهب بعضهم الى حجية القسمين
وبعضهم الى حجية القسم الاول والظاهر عدم حجية القسمين نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر وهو ان
يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت كذا مثلا معين
في الواقع اذا حصل ذلك الحكم يلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك
في وجوده والدليل عليه امران الاول انه اذا كان الشارع امر بشيء مثلا الى غاية فعند الشك بحدوثها
لم يمتثل التكليف ولم يحصل الظن بالامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا والثاني ما دل
من ان اليقين لا ينقض بالشك فان قلت هنا كما يدل على حجية ما ذكرت كذا يدل على حجية ما ذكره القوم

قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض
ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وسيقف على الجواب تفصيلا واما اجمالا فلان قاعدة الاستصحاب
لم ينحصر ابقاء الحكم الاول عند القوم بل قيل انا لم نجد في الكتب الاصولية والفقهية حكما آتيا يكون عنده غير ما زعم
بل مجال نزاعهم ما اذا تغير علة الحكم او حال من احوال موضوعه فحصل الشك بالبقاء بسبب حصول التغير
وانه لولا التغير لكان البقاء باقيا على حاله والحاصل ان مورد الاستصحاب كما نبه عليه جمع من الاجلة
تغير الموضوع وصفا او علة او حالا من احواله فالاول كالماء القليل النجس يصير كرا بغير نية ووصف القلة
والثاني كالماء المتغير يزول تغيره من قبل نفسه فان علة نجاسته هي التغير وقد زال والثالث
كالاناء يتنجس احدهما ثم يقع الاشتباه وينتقل الموضوع من حالة اليقين الى حالة الشك و
لو لم يعرض للموضوع تغير فلا وجه للاستصحاب اذ لا شك في ان القليل ما دام باقيا على
قلته فهو نجس وكذا الاخران وما ذكرنا لا ينافي ما صرحوا به من اشتراط بقاء الموضوع اذ مرادهم
بهذا الاشتراط عدم تغير الموضوع بحيث يصير حقيقة اخرى مثلا ان يصير الكلب ملحا والعذرة دودا او
ترابا والدهن دخانا او ان يحترق شيء فصار رمادا وامثال ذلك فلا يجوز فيها التمسك بالاستصحاب
اذ الاحكام تابعة للاسامي والالفاظ والمرجع في فهم معانيها هو العرف واللغة ولا يصدق عرفا
ولغة على الملح انه كلب وكذا الحال في نظائر ذلك وانعدام الاجزاء المادية عند تجدد بقاء الحقيقة
بعد زوال الصورة النوعية وانقلابها الى صورة اخرى ملحية او دودية او ترابية او دخانية
او رمادية وايضا ان القدر المتيقن من النصوص والفتاوى الدالة على حجية الاستصحاب مع وجود
بقاء الموضوع فيبقى غيره مندرجا تحت موضوع حكم اخر مضاد للاول فكيف يجوز التمسك بالاستصحاب
فيه ومما ذكرنا ظهر وهن ما عن بعض المتاخرين من انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيما لم يبق فيه بقاء الموضوع
كالامثلة المذكورة ثم اللازم من اشتراط بقاء الموضوع انه لو شك في بقائه لم يجز التمسك بالاستصحاب
اذ الشك في الشرط بالامر يوجب الشك في المشروط وبالجملة فان تحقق هذا الشرط يوجب الشك في المشروط
وذلك كما في الخلف والمزج المسبوقين بالارضية والخشبية وبالجملة فان تحقق هذا الشرط هو بقاء الموضوع
بالمعنى المذكور ربما يختلف باختلاف انظار المجتهدين فلا بد للمجتهد من ملاحظة فان حصل له الجزم
بالبقاء او عدم الانقلاب فله التمسك بالاستصحاب وان حصل له الجزم بعدمه والانقلاب فليس له

ذلك الثواني

الكلام في ما هو من الاستصحاب في الاحكام

ذلك وان شك في ذلك فليس له التمسك بالاستصحاب بل يرجع الى الادلة ثم الى الاصل ثم ان الحكم
من الاول اذا وجد الحكم في آن وجوده من دون تقابه ضد اصلا سميناه كونه الاول ايضا داخلا في محل النزاع
لكن التخصيص بالاول كما يظهر من كلام بعضهم ما فيه اذا عرفت هذا فاعلم ان الشهيدين في تمهيد القواعد جعلا
الاستصحاب على اربعة اقسام الاول استصحاب النفي في الحكم الشرعي الى ان يرد دليل وهو المعبر عنه بالبراءة
الاصلية الثاني استصحاب العموم الى ورود مخصص وحكم النص الى ورود ناسخ وانما يعمل به بعد استفراغ
البحث عن المخصص والناسخ الثالث استصحاب حكم ثبت شرعا كالملك عند وجود سببه وشغل الذمة عند
الاتلاف مالا الى ان يثبت الرافع الرابع استصحاب حكم الاجماع في موضع النزاع كالخارج من غير السبيلين
لا ينقض الوضوء للاصل لا يحتج عليه بجعل البراءة الاصلية من الاستصحاب مشوب بالارتياب
لانها اصل برأسه وقال بحجيتها من لم يقل بحجية الاستصحاب كما سبق اليه الاشارة وايضا فيبقى التعجب
بالشرع في القسم الثاني بغير الوجه لما سيأتي من عموم ادلة الاستصحاب والحق ان التقسيم المذكور غير حاصر
لعدم انطباقه على تعريف الاستصحاب اذ حاصله كما عرفت هو الحكم بثبوت حكم في الوقت الثاني تعويلا
على ثبوته في الوقت الاول سواء كان الحكم المستصحب شرعيا ام لغويا ام عرفيا الى اقسام كثيرة
بل لا ينحصر كتعريف الانسان بانه حيوان ناطق فانه مصاديقه التحقيق ان شئت فقل ان الحكم المستصحب
اما عقلي او شرعي او لغوي او عرفي وعلى التقادير فالحكم المذكور اما وجودي او عدمي وعلى التقادير
فدليل الحكم المذكور اما علمي او ظني فالمضروب ستة عشر وعلى التقادير فالتغير المعتبر في الموضوع اما
بحسب الوصف او بحسب العلة او بحسب الحال او بحسبها جميعا فالمضروب الستة عشر في الاربعة اربع وستون
ويمكن الاستقراء الى ما لا يحصى كما هو ظاهر بالتامل ثم اعلم ايضا ان ما كتبه السيد الخليفة في المقام من ان قول
المقسم فمن قال بالاستصحاب انه فيه تامل بل انطباق المثال على الممثل غير ظاهر فانه ذكر في صدر الكلام في بيان
محل الاستصحاب بانه محل ما لا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم في ثاني الحال وعدم دليل على انتفاء
حكم اباحة التيمم بعد رؤية الماء ينافي بقاء ذلك الحكم فالقول بالاستصحاب في محل لا ثم يقتضي الحكم
ببقاء التيمم هنا والقول بعدم بقاء التيمم لا ثم كونه مبنيا على طرح الاستصحاب ويمكن ان يرى انه يبتني
للخلاف في المسئلة ان المراد باشتراط الصلوة مع وجوب الماء بالوضوء في العمومات هل هو في الابتداء
او مطلقا انتهى وفيه اولا ان المثال المزبور والتفريع المذكور انما هو من حيث الاصل ومقتضى حجية الاستصحاب

كلام مع السيد الخليفة

على التيمم وان العمومات الدالة على اشتراط الوضوء على تقدير وجود الماء
ع

مع قطع النظر عن المعارضات الخارجية كما قالوا في اجتماع الامر والنهي ومثلوا له بالصلوة في الدار المغصوبة
والا ففي مسئلة التيمم اقوال كثيرة لاختلاف النصوص الخاصة فلا حاجة الى التجويزات وثانيا ان قوله ويمكن
ان يجئ الخ فيه ان مقتضى النصوص المطلقة بان التراب احد الطهورين وان رب الماء هو رب التراب اشتراط
الصلوة باحد الطهورين مخيرا مطلقا ولو في الابتداء وغاية الامر ثبوت الترتيب ابتداء بدليل فلا وجه لجعل مبنى
الخلاف ذلك وثالثا ان المناقشة في المثال ليس من داب المحصلين اذ بناؤه لا يفسد المدعى كما ذكره سابقا
المقال قوله المرتضى وجماعة ... كالعدة والغنية والمعتبر وتبعهم المصنف والشارح الجواد فيه وهو
... السيد الخليفة والمحقق الخوانساري قوله وهو اختيار الاكثر اي الحكم بالبقاء عملا بالاستصحاب اختيار
اكثر الاصحاب بل المشهور عندهم كما صرح به في الوافية مسألة الاستصحابية وقال به جمع من الشافعية كالمزني والصيرفي
والغزالي وغيرهم وما اختاره الاكثر هو الاظهر في النظر لما ذكره المصنف عن الاكثر فانه قد مر كما سيظهر لك وجه
اخر الاول قضاء العقل بل الضرورة على حصول ظن البقاء في الاستقبال اذا تحقق الوجود او العدم
في الحال ولم يحصل ظن عروض ما يرفعه ويزيله وعلى هذا الظن كما صرح به في النهاية اساس العالم ومدار
عيشة بني آدم من الاشتغال بالتجارات وبناء المساكن والعمارات وارسال الهدايا والرسائل
الى البلدان النائيات والمعاملات والمعاقبات المؤجلة وطلب ما يهم من الاستعانات الى ما ليست
موضعها من الولايات والتماس المسافر بان يبلغ السلام الى فلان في بلد فلان او يقبل عنه يده
وغير ذلك مما يقصده العقلاء ويرتكبه الاذكياء من دون لزوم سفه ومنقصة عليهم فاذا حصل
الظن وجب العمل به فنقول ان الاستصحاب يفيد الظن فيما لم يقم على خلافه من الشرع دليل وكلما هو كذلك
يجب العمل به اما الصغرى فوجدانية وقد اوضحنا ها لك فلا وجه لانكار حصول الظن كما صرح
به في جملة من الكتب كالذخيرة وشرح المختصر والمنية والاحكام وغيرها بل يمكن ان يلزم المنكر
بانه لو لم يكن الاستصحاب حجة لما ساغ له الاستدلال على الانكار لجواز عروض المانع له فان انكاره
انما يدفع عن انكاره او عروض المثبت الذي اراد المنكر المستدل اثبات عدم حجيته عليه
ثم واما الكبرى فلما مر من الادلة على حجية الظن مطلقا الا ما خرج بالدليل ثم ان هذا الظن ليس من محض
الحصول في الان الاول كما توهم المانع فقال ان ما ثبت جاز ان يدوم وان لا يدوم بل هو الحاصل من الغلبة
ومن باب الحاق الشيء بالاعم الاغلب بيان ذلك انا لما لاحظنا وتتبعنا الامور الخارجية العادية وغيرها

من الاوقات

من الموجودات والاعدام من الممكنات وجدناها ثابتة غير متبدلة في مستقبل الاوقات لوجودها الاول
غالبا فاذا حصل الشك في وجود شيء او عدمه في الان الثاني بعد العلم به في الاول نحكم به ونحكم بما
وجدناه غالبا الحاقا بالاعم الاغلب ولا يتفاوت الحال فيما ذكرنا بين الاحكام الشرعية وغيرها
من الاشياء الممكنة فانها منها ايضا فاذا لاحظناها نرى اغلبها باقية غير متغيرة في المستقبل لوجودها
الاول بمعنى انها ليست ابنية خاصة بان الصدور بل يظهر من حال الشارع من جهة امرنا ونهيه انه
يريد استمرار الحكم الا ما ظهر من دون دلالة عليه بل يكتفي حين ابتداء الحكم بالامر المطلق الغافل عن الاستمرار
وعدمه وانا رأينا ذلك منه في مواضع كثيرة ومواقع عديدة وعلمنا منه انه اراد بالامر الاول الاستمرار
نقول ونحكم فيما اذا شككنا انه هل اراد الاستمرار ام لا بانه مراده هنا ايضا الاستمرار الحاقا للشيء
بالاعم الاغلب وهكذا الكلام في موضوعات الاحكام كما لا يخفى على ذوي الافهام وبالجملة
حصول الظن بالبقاء لاجل الغلبة مما لا يعتريه الارتياب ولا يطابه الحجاب فيبقى الكلام في حجية هذا
الظن في الاحكام وقد عرفت مما حققنا في بحث حجية الاخبار ان الاصل حجية كل ظن حصل للمجتهد الا ما قام
الدليل على منعه فيدخل هذا الظن تحته لعدم قيام ما يمنعه الا ما ذكره المانع مما عاد وسبق
بطلانه بعون الله سبحانه واما ما اورده وجعله حجة على المصنف في بحث اثبات حجية الاخبار
بانسداد باب العلم غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به بالضرورة او الاجماع
نحكم وما لم يحصل نحكم باصالة البرائة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل
لان العقل يحكم بانه لا يثبت علينا تكليف الا بالعلم او الظن المعلوم الحجية ففيما انتفى الامران يحكم
العقل بعدم العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار
الاحاد بخلافه ويؤيده ما ورد من النهي عن اتباع الظن انتهى ففيه مضافا الى ما اوردناه عليه هناك
ان الضروري والاجماع واليقيني من الاحكام امر مجمل لا ينفع وايضا ان اصالة البرائة انما تسلم فيما لم يثبت فيه
تكليف اجمالي يقيني واما مع الثبوت فلا بد من الاتيان بجميع المحتملات لان العقل لا يرضى بالبرائة
الاحتمالية ولا يكتفي في تحقق الاطاعة الواجبة بمجرد احتمال الاتيان بما هو مطلوب فكيف يرضى بالبرائة
الوهمية اي الظنية ان المطلوب ليس هذا المحتمل الا ظنا يكون المطلوب غيره فالعقل يحكم بالعقاب على
تركه يوجب الامتثال والبناء على الاحتياط المقتضي لوجوب الاتيان بجميع المحتملات وقد ابطلنا

الكلام في بيان الحجيه العقل على حجيه الاستصحاب في الاحكام

كلام مع المحقق الخوانساري

الكلام فيما اورد على بعض [illegible] الاخبار

[illegible]

فى ذلك البحث الآيات الواضحات وبالجملة فان الفقه من الطهارة الى الديات قطعيات ما جائته ظنيات
تفصيلية فلو لم يحكم بالظن فلابد ان يحكم بالوهم بان الموهوم هو حكم الله فيلزم ان يجعل ما هو الظن بانه
ليس حكم الشارع ان الظن انه ليس حكم الله والى هذا اشار فى النهاية بقوله لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح
على الراجح وهو بديهى البطلان وكيف كان فما ذهب اليه فاسد لا ينبغى صدور مثله من مثله فافهم الثانى
ظواهر الاخبار المستفيضة منها صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء
ايوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال ع يا زرارة قد ينام العين ولا ينام القلب والاذن
فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قال قلت فان حرك فى جنبه شىء وهو لا يعلم به
قال لا حتى يستيقن انه نام حتى يجيئ من ذلك امر بين والا فهو على يقين من وضوئه ولا ينقض
اليقين بالشك ابدا ولكنه ينقضه بيقين آخر ومن المعلوم ان كلا من الشك واليقين فى الحديث محمول
على العموم اما على المختار من كون الالف واللام حقيقة فى الجنس وجواز تعلق الاحكام بالجنس
فقط لعدم انفكاك الجنس عن الافراد فكذا على القول بكونها فى المفرد للاستغراق واما على القول
بكونها مشتركة او عدم تعلق الحكم بالجنس فعدم قيام القرينة على الفرد الخاص وكون ارادة فرد
لا على التعيين مستلزما للاغراء بالجهل وعدم ارادة شىء مستلزما لخلو كلام الحكيم عن الفائدة يوجب
الحمل على العموم كما هو معلوم وفى الوافية بعد وجه دلالة الحديث فعلى ان نصرح بصحيحة بانه النقض
والشك فيه عام او مطلق ينصرف الى العموم فى مثل هذه المواضع لما صرح شارح الرضى بان الجنس المعرف
باللام او الاضافة للعموم وادرجه الحاجبى فى مختصره فى الفاظ العموم من غير نقل خلاف فيه ثم ذكر
الفاظا اختلف فى عمومها ومع التنزل عن ذلك فالظاهر هنا العموم فانه ع استدل على ان الوضوء
اليقينى لا ينقض بيقين النوم بقوله ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولو كان مراده انه لا ينقض يقين
الوضوء بيقين النوم كان عينا للمقدمة الاولى فيفوت الاستدلال فيقتضى ان يكون عاما وايضا
فان حمل المعرف باللام على العهد يحتاج الى قرينة مانعة على الحمل على الجنس وليست متحققة وقد
صرح بهذا الرضى والتفتازانى فى المطول ثم قال فعلى هذا قوله ع الا ما تحقق من النوم حدث اى كل
الماء وكل النوم اذ ليس فى الكلام قرينة البعضية لا مطلقة ولا معينة انتهى واما ما حكينا عن استاد
الكل فى ... من منع دلالة تلك الاخبار على مطلوب القوم باعتبار ان المفهوم المراد من عدم نقض

اليقين

كلام مع المدقق الاسترابادي

اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به فضلا عما اذا لم يكن معارضا الى ما مر من ان مطلوبهم وثمرة نزاعهم
ليس هو الحكم الاول بل ما يكون شىء يوجب البقاء لولا الشك الحاصل من تغير الحالة او العلة انه
ما اعترض من التقييد وادعى ظهوره وعرفا اذ اليقين والشك لا يجتمعان ابدا فلا يقع بينهما تعارض
فالمراد اليقين السابق على حالة الشك ودونه والعرف بعموم اللفظ لا خصوص المحل والعموم فى اللفظ
مما ذكرنا معلوم ويؤيده التأكيد بلفظ ابدا فى بعض تلك الاخبار وورود هذا المضمون فى مقام
التعليل لعدم نقض الوضوء وعدم نجاسة الثوب الطاهر كصحيحة عبد الله بن سنان قال سأل
رجل ابا عبد الله ع وانا حاضر انى اعير الذمى ثوبى وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده
على فاغسله قبل ان اصلى فيه فقال ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه
وهو طاهر ولم تستيقن نجاسته فلا بأس ان تصلى فيه حتى تستيقن انه نجسه ومن المعلوم
انه لولا العموم لما ناسب التعليل كما ذكرنا عن الوافية وبالجملة فما صدر من هذا الفاضل الوحيد
بعيد وابعد منه ما عن المدقق الاسترابادى فى حواشيه المكية منه انه قال بعد ان اورد تلك الاخبار
لا يقال هذه القاعدة تقتضى جواز العمل بالاستصحاب فى حكم الله كما ذهب اليه المفيد والعلامة والمحقق
بطلان قول الاكثر علمائنا لانا نقول هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من فحول العلماء وقد اجبنا عنها
فى الفوائد المدنية تارة بالمخصص ان صور الاستصحاب المختلف فيها عند النظر راجعة الى انه اذا ثبت
حكم بخطاب شرعى فى موضوع فى حال من حالاته نجريه فى ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة
وحدوث نقيضها فيه ومن المعلوم انه اذا تبدل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف
موضوع المسألتين فالذى سموه استصحابا راجع بالحقيقة الى اسراء حكم الى موضوع آخر يتحد
معه بالذات ويغايره بالقيد والصفات ومن المعلوم عند الحكيم ان هذا المعنى غير معتبر شرعا وان
القاعدة الشريفة المذكورة غير شاملة له وتارة بان استصحاب الحكم الشرعى وكذا الاصل اى الحالة
التى اذا خلى الشىء ونفسه كان عليها انما كان يعمل بها ما لم يظهر مخرج عنها وقد ظهر فى محل النزاع
بيان ذلك انه تواترت الاخبار عنهم ع بان كل ما يحتاج اليه الامة الى يوم القيامة ورد فيه خطاب
وحكم حتى ارش الخدش وكثير مما ورد مخزون عند اهل الذكر ع فعلم انه ورد فى محل النزاع احكام
لا نعلمها والاخبار عنهم ع متواترة بحصر المسألة فى ثلاث بين رشده وبين غيه اى مقطوع

الاستصحاب فيه ما ليس هذا الاولى ذلك وبوجوب التوقف في الثالث انتهى وفيه ما لا يخفى اما في الجواب الاول
فلان مورد الاخبار بعدم نقض اليقين بالشك انما هو اذا تغير وصف الموضوع او تغير علة الحكم كان
مثل المفقود والخفقتان للوضوء وظن اصابة النجاسة لطهارة الثوب في ليل الذي اباه من زوال التغير
بنفسه في الماء وامثال ذلك فان سلم في هذه المواضع التغير والتبدل كانت تلك الاخبار حجة عليه
والا فنحن لا نتمسك بالاستصحاب فيما لم يعرض له التغير والتبدل اصلا ولا فيما يتعلق حكم على امر
موصوف بصفة بحيث يكون لكل منهما دخل في الحكم ثم زالت الصفة في الزمان الثاني والحكم
ببقاء الحكم فيه فانه ليس من محل الاستصحاب في شيء كما علم من تعريفه واما في الجواب الثاني فلانا
نمنع تواتر الاخبار في المقامين وثانيا بمعارضة الاخبار بغيرها وثالثا بمنع دخول ذلك في
الشبهة بل هو داخل في القسم الاول وهو البين رشده لصراحة تلك الاخبار بان الحكم السابق
باق الى ان يعلم بخلافه وانه لا يزول بالشك فقول الفقهاء في مقام الاستدلال للاصل والاستصحاب
معناه لقولهم عليهم السلام لا ينقض اليقين الا بيقين مثله وانما عبروا بهذه العبارة للضبط و
الاختصار ثم ما نسبه الى اكثر علمائنا من عدم حجية الاستصحاب غير الصواب وذلك فان الشهيد
الثاني في عدة والمصنف في الكتاب كشيخنا البهائي في زبدة وغيرهم من المصنفين نسبوا القول بالحجية
الى الاكثر بل الفاضل [illegible] في رسالته الاستصحابية نسبه الى المشهور وثانيا ان التتبع في المسائل
الاصولية والفقهية يكشف عن خطأ ما نسبه الى الاكثر فلنذكر بعضها فمنها صحيحة زرارة المذكورة في
زيادات كتاب الطهارة من التهذيب من صحيحه السابقة وفيها مواضع من الدلالة على حجية الاستصحاب
ومنها صحيحة زرارة المذكورة في باب السهو في الثلث والاربع من كتاب الكافي عن احدهما عليهما السلام قال
واذا لم يدر في ثلث هو او اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض
اليقين بالشك الى ان قال ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد
بالشك في حال من الحالات ومنها ما رواه الحلبي في الخصال في باب من شيء اذ شك في شيء
من افعال الوضوء مسندا عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام من كان
على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين الى غير ذلك من الاخبار
الدالة على الحجية المذكورة في الخصال والبحار الثالث الاجماع فقد انعقد على اعتبار الاستصحاب

الكلام فيما ادعى الاجماع على حجية
الاستصحاب من الاعلام

في جملة

في جملة من المسائل كتيقن الطهارة والشك في الحدث وبالعكس وتيقن طهارة الثوب والجسد وغيرهما
والشك في النجاسة وبالعكس والحكم ببقاء علاقة الزوجية في المفقود وعزل نصيبه من الميراث
الى غير ذلك مما يفوته الحصر وجه الدلالة ان علة الحكم فيها انما هو اليقين السابق فيجب التعدي اينما
تحققت وفرع لنا علماء الفقهاء باستصحاب الحال في كثير من المسائل الشرعية والموجب للعمل هنا موجود
في موضع الخلاف فيثبت العمل به اما الاول فكتيقن الطهارة والشك في الحدث ثم عد المسائل كما ذكرنا
الى ان قال ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء الحكمة ولم يقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذلك
الا استصحابا للحياة وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب العمل به وفي الشرح
عليه بان الاجماع واقع على ان الشك في وجود الطهارة ابتداء يمنع من الدخول في الصلوة ويوجب
تجديدها والشك فيها بعد حصولها في الزمان الماضي لا يمنع من الدخول فيها ويسقط فرض تجديدها
ولو لا كون بقاء الشيء على ما كان عليه راجحا لم يكن كذلك لانه اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب
او يكون الاستصحاب وعدمه متساويين ويلزم من الاول وجوب الدخول في الصلوة من غير
تجديد الطهارة في الصلوة الاولى [illegible] عدمه في الصورة الثانية وهما باطلان اجماعا ومن الثاني اما
جواز الدخول في الصورتين جميعا من غير طهارة او عدمه فيهما جميعا والاجماع واقع على خلافه وفي
المختصر ولنا ايضا انه لو شك في حصول الزوجية ابتداء حرم عليه الاستمتاع اجماعا ولو
تيقن ما اذا علم بها وشك في زوالها ولا فرق بينهما الا الاستصحاب للزوم عدم الزوجية في الاول
واستصحاب الزوجية في الثانية فلو لم يعتبر الاستصحاب لزم استواء الحالتين في التحريم والجواز وهو
باطل لانه خلاف الاجماع فقد علم اجماعهم على اعتبار الاستصحاب في المسئلتين انتهى اما قول السيد الجليل
لانم ان في المسائل المذكورة عملوا بالاستصحاب بل ربما عملوا في بعضها بالنصوص الدالة عليه وفي
بعضها بحكم العادة وغيرها ففيه انه لو اراد بالنصوص ما دل على عدم نقض اليقين بالشك فقد عرفت
انها تفيد العموم وان اراد غيرها فبعد التسليم لا ينافي ذلك الحكم بالاستصحاب غاية الامر توارد
الامارات على حكم واحد ولا ضير فيه واما العادة فان اراد بها العادة الشرعية الكاشفة عن
الاستقلال كما هو فرضها بالوفاق فلا وجه لمنعه وان اراد غيرها فلا وجه له فافهم الرابع ما ذكر
في الرسالة الاستصحابية وغيرها قال فيها حجية المشهور انه ما ثبت بدوام لان الباقي للحاج

فى بقائه الى علة بل علة الوجود هى علة البقاء او من باب الممكن كما انه فى وجوده يحتاج الى علة
فكذا فى بقائه لان ما ثبت بعلة جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم واجيب بان الظاهر هو البقاء الا ترى
انا اذا سافرنا الى بلد فى ساحل البحر بالعلم غرق ولا نسافر الى بلد العلم وجد الخامس الشهرة المفيدة للظن
والاصل فيه الحجة كما مر السادس ما مر اليه الاشارة فى الرسالة الاستصحابية من ان الفقهاء يتمسكون به
فى كثير من المواضع بالاستصحاب حاصله انه لو لم يكن الاستصحاب حجة لما صح التمسك باصالة عدم القرينة
واصالة عدم النقل وعدم الاشتراك والنسخ والتخصيص وغير ذلك والتالى باطل لاستلزامه سد
باب الاستدلال على الاحكام الشرعية بالكتاب والسنة غالبا وقد اشار الى ذلك فى جملة من الكتب
فوق ذلك وان الاحكام الشرعية مبنية عليه اى على الاستصحاب لان الدليل انما يتم لو لم نظر فيه اليه
المعارض من الخاص وغيره وانما يعلم نفى المعارض بالاستصحاب وفى المنية ان اكثر الاحكام الشرعية
مبنية على الاستصحاب فيكون حجة اما الاول فلان الدليل انما يجب العمل به اذا لم يطرء عليه ما يزيل
حاكمه اما مطلقا كالناسخ او بعض يده والاول كالتخصيص للعام والمطلق ولا وسيلة الى العلم بانتفاء
ذلك الا من الاستصحاب واما الثانى فبيّن انتهى واما الاستشكال على هذه الحجة من بعض
الاجلاء الفضلاء اولا بالمنع من كون المستند فى هذه الاصول هو الاستصحاب لاحتمال كون
كون المستند فيها هو الظن الحاصل من الغلبة والاستقراء وحجيته فى اللغات من المسلمات بل هذا
هو الظاهر وعلى تقدير كون صورتها صورة الاستصحاب لا يستلزم الاستناد فيها اليه ومما يشهد بذلك
عدم الخلاف فى حجية الاصول المذكورة ووقوعه فى حجية الاستصحاب ولشهد بذلك ايضا عدم
تمسك اكثر من القائلين بحجية الاستصحاب بالحجة المذكورة وثانيا باختصاص هذه الحجة ببعض افراد
محل البحث فلا يمكن اثبات تمامه بعدم القول بالفصل هنا غير ممكن لعدم معلومية
بل معلومية عدم فيه الاشكال اما فى الاول فاولا بان الاحتمال كما هو صريح قوله لاحتمال كون
المستند الخ غير قادح فى الظاهر وثانيا بان قوله وحجيته فى اللغات من المسلمات الخ منظور فيه اذ
اصالة عدم المعارض من الناسخ والتخصيص والتقييد ليس من اللغات وثالثا ان الظاهر من
كون صورتها صورة الاستصحاب كما اعترف به كون الاستصحاب مستند فيها الى
الاستصحاب ورابعا ان عدم تمسك كثير من القائلين بحجية الاستصحاب بالحجة المذكورة

نسخ

والتقييد

[illegible]

غير ضاير اذ ليس عدم التمسك بالشى مبين التمسك بعدمه ولا مستلزما له كما هو ظاهر وايضا لو كان عدم
تمسك البعض بحجة لكان تمسك البعض بحجة واما فى الثانى فلعدم القول بالفصل فان القول
بالفصل لم يكن قديما بل امر حادث من بعض متاخرى بالفصل صحيح المتاخرين فاتمم بعدم القول
بالفصل صحيح لنا لكن نقول لعل المراد من هذه الحجة هو دفع السلب الكلى الحاصل بالايجاب الجزئى
ايضا فان الخصم القائل بالسلب الكلى بهذه الحجة ينتقض المدعى وهو الايجاب الكلى بحجج اخرى تنبيه
السابع بطلان القول بالمنع اذ باتفاقهم يجب نقيضه المدعى هو الاثبات كما فى كل المناظرات الثامن
الاجماع كما فى دى وبعض شروح العضدى والحاصل ان ما ذكرناه من الادلة سيما اذا لوحظت
مجتمعة لا ينبغى معها الريب فى الحجية من القائل فضلا عن الفاضل قوله من غير دلالة اه وقد عرفت
مما ذكرنا قيام الدلالات فكيف بالدلالة فلا يعتنى بالاطالة فى التعليل بقوله لان الحالين اه على
واما ما ذكره بعض الاعلام فى هذا المقام حيث قال هذا فى هذه المادة المخصوصة موجبا للعرفة فيها
محل تامل والاقرب انه ما لم يدل على الوجود فى ثانى الحال لا يحصل الظن بالوجود فيه بمجرد العلم
بالوجود فى الزمان السابق ففساده مما ذكرنا ثم انه لا ريب فى هذا القول وجها ذكرها فى
دى مع الجواب والمصنف اكتفى بذكر احتجاج المرتضى لكنه مشتمل على تحقيق مقالته بعد احتج المانع بان
ذلك عمل بغير دليل فيكون باطلا فمنع هذا من الدعوى والعنبر حيث قالا المتعلق بالاستصحاب
يثبت الحكم عند التحقيق بغير دليل توضيح ذلك انهم يقولون قد ثبت بالاجماع على من شرع فى الصلوة
بالتيمم وجوب المضى فيها قبل مشاهدة الماء فيجب ان يكون مع هذه الحالة بعد المشاهدة مضيا لانهم
جمع بين الحالين فى حكم من غير دليل يقتضى الجمع بينهما واجاب عنه فى دى بان قولهم ان ذلك عمل
بغير دليل لا نم اذ الدليل دل على ان الثابت لا يرتفع الا برافع والتقدير عدم علمه فكان بقاء
الثابت راجحا فى نظر المجتهد والعمل بالراجح لازم وفيه ما فيه والمنية فى مقام الجواب عن قول
السيد فكيف جمع بين الحالين اه والجواب النوية بما مكنا من الظن قوله وقد ثبت
فى العقول ان من شاهد زيدا اه جعله فى بعض دليلا مستقلا فقال فيه احتج المانع بانه لو كان
الاستصحاب حجة لوجب فيمن علم زيدا فى الدار ولم يعلم خروجه ان يقطع ببقائه فيها الى ان قال والجواب
عنه لا نحمل القطع ولكن نرجح رجحان الاعتقاد ببقائه وذلك يكفى فى العمل به فقوله لا يحسن

بطريق الاولى

او يعتقد استمراره كونه في المرارة ان اراد الاعتقاد الجزمي فعدم الحسن حسن فالحكم بالجواز ولو
اراد رجحان الاعتقاد فالحكم بعدم حسن ذلك ظاهر الفساد وكيف كان فقد جعله في بدء ايضا
دليلا مستقلا مجيبا عنه بقوله والحق لعادة بالجزم قاضية وفي جوابه نظر فتبصر ثم ان قول المرتضى
وليس هذا استصحاب قابل للمنع بان يق ان هذا ايضا استصحابا بالحالة الا ان اجتماع الدليلين ولا
ضير في ذلك في الدلايل الشرعية غاية الامر اجتماع الدليلين نحو نعم قوله وليس هذا استصحاب صحيح ان
كان في الحالة الثانية ما يدل على انتفاء الحكم الذي في الحالة الاولى كما علم ذلك من تعريف المصنف ومن كلام
قوله والثانية عارية عن دليله اه وفيه ما مر **قوله** من الحوادث اه بيان لما لا صلة لقوله يمنع
ومفعول يمنع محذوف بالقرينة وهو استمرار الاحكام **قوله** انما ثبت بشرط فقد المانع اه وبيانه
ان هذا الكلام لا يجري في سائر محال الاستصحاب وثانيا انا لا نقول في استصحاب حال الاجماع ان
الاجماع موجود في الان الثاني فان المسلم لا بد ان يكون فيه ايضا اجماعه كما هو ظ كلام السيد بل
نقول ان الاجماع كالنص في الكشف عن حكم واقعية موجبة لصدور الحكم وثبوته وهذا الثبوت
والصدور غير مقيد بالان الاول بحيث يكون في الان الثاني منافيا للاجماع وانما الثابت به هو
مطلق الحكم من غير دلالة على الاستمرار وعدمه بالنظر الى هذا الدليل نفسه من دون ملاحظة امر
اخر فيحمل الخطئة يقول لحصول الظن ببقاء ما يحقق في الان الاول فيكشف ذلك ان مراد الشارع
باثبات الحكم في الان الاول اثباته على وجه الاستمرار كما بيناه سابقا والحاصل ان المثبت لما
ثبت في الان الاول هو المثبت له في الان الثاني والكاشف عن ذلك انما هو امر اخر كما هو ظ هذا الكلام
لجالغة السيد واضرابه ويمكن ان يق عليه ايضا من باب الالتزام انه ما اراد بالشرط في قوله بشرط
فقد المانع العلية والشرط التعليقي العرفي والمنتفي بهما الجزء عنده فكيف يجوز له ان يقول
هنا بانتفاء الحكم عند انتفائه **قوله** وعلى من ادعى ان ذلك يترك الان اه حين تقدم على انتفاء
وهو فقد الدلالة اي اقامة الدليل وقد عرفت ما ذكرنا اقامة الدليل واتضاح السبيل
وذلك اه اشارة بذلك الى بيانه جوابه بقوله اه حاصل الجواب ان القطع ببقاء الجبل راسخا مثلا
لدليل كالعادة اوما يقوم مقامها واما ما ليس فيه الدليل فلا نم القطع ببقائه بل يجوز تنزل
البلد الذي على الجبل في المحل الواقع على ساحل البحر سبيلا لا عليه الا انه يمنع من التجويز المذكور حين

سواته

سواته في الزمان الثاني الذي هو الزمان التجويز هذا حاصل كلامه وفيه مضافا الى ما مر من اسقاط
ان تجويز الزوال لعلة الخارج لا ينافي رجحان البقاء بالاستصحاب اللهم الا ان يراد بالتجويز الاحتمال
المساوي وهو كما ترى واما ما ذكره السيد الخليفة في شرح قول المصنف الا ان يمنع من ذلك خبر ثبوته
اه بقوله اي بالنسبة الى الزمان الثاني الذي هو حال رؤية المخبرين لا زمان اخبارهم نفيه
بانه ثم اعلم ان للنافين حجة اخرى ذكرها في نه وسيأتي حاصلها على ما نزهر منها ان بينة المنكر
مع اعتضادها بالاصل يعني البراءة الاصلية ساقطة ببينة المدعي ومقبولها ولو كان الاصل
المحقق دوام لكان اعتبار بينة المنكر لاعتضادها بالاستصحاب اولى من اعتبار بينة المدعي
واللازم باطل بالاجماع وفيه اولا منع بطلان اللازم ودعوى الاجماع في ذلك ممنوعة كما هو ظ
لمن راجع الى تعارض البينات في الكتب الفقهية وثانيا بعد تسليم ذلك نخرج بالاجماع ذو الحجة
المشهور البينة على المدعي واليمين على من انكر شرط العمل بالاستصحاب وهو فقد المعارض مفقود
وثالثا ان الاصل بمعنى البراءة الاصلية غير الاستصحاب كما يظهر واني وذا بعد ما ذكره في بث
من ان غاية المثبت بعد نفي النافي وحجة اخرى ذكرها في المنية وهي ان التسوية بين الوقتين
في الحكم اما لاشتراكهما في المقتضي او لا فالاول قياس لا استصحاب والثاني تسوية بين
الوقتين في الحكم بلا دليل وهو باطل وفيه منع عدم دليل في ذلك بل هنا دليل بل يكفيه بدليلكما
مر وقد اتضح بما ذكرنا وجوه تمسك المنع مع الجواب **قوله** الا ولان المقتضي للحكم الاول ثابت
هذه الحجة ذكرها المحقق في المعتبر وهي فاسدة لانها مصادرة وورود رجحان الحكم ببقاء المقتضي واثره
في الزمان الثاني مع الشك في وجود المانع غير صحيح لانه عين المتنازع بل لا يفيد العلم او الظن بفقد
المانع والمعارض للمجتهد او من ان الاجتهاد مركب من وجود المقتضي وانتفاء المانع وبعبارة اخرى
ان شرط صحة المقتضي انتفاء المانع علما او ظنا مع الشك فيه حصل الشك في المشروط فيلزم التوقف
اما التمسك باصالة عدم وجود المعارض كما في كل حادث مشكوك الوجود فيرد عليه لاستلزامه الدور
اذ هذا الاصل احد افراد الاستصحاب فلا يمكن التمسك به هنا لبطلان الدور ولذا قلنا في اول
الباب ان الاظهر مذهب الاكثر لا لما ذكروه واما الحجة الثانية التي ذكرها المصنف بقوله ان الثابت
اولا قابل للثبوت ثانيا لانه المراد بقابلية الثبوت ثانيا اما بمقتضى الدليل الاول وبدليل اخر فيجب

اه نفعها وللانه ممكن القلب بان يقال ان الثابت اولا قابل العدم الثبوت ثانيا اه وثانيا

والاول مصادرة او خارج عن موضوع البحث كما لا يخفى والثاني والثالث كما هو ظاهر هذه الحجة لا تنفع
لان محض الامكان لا يستلزم الوقوع كما هو المرام في المقام هذا مع منافاته لتوقيفية الاحكام **قوله**
الرابع ان العلماء الخ ذكره في موضع فقال فيه لنا ان اطبق العلماء على انه مع عدم الدلالة الشرعية يجب
ابقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا وفيه ان اصل البراءة ليس حجة
باعتبار الاستصحاب كي يثبت عدم الوجوب بل هو اصل مستقل بنفسه ثابت بالادلة القاطعة على حجيته
وان امكن التمسك بالاستصحاب لاثبات حجيته كما هو ظاهر بعض المحققين وبالجملة فلا اشكال في ان
حجية اصالة البراءة ليست مستندة الى حجية الاستصحاب بل هي قاعدة برأسها مستقلة ولذا قال
بها من لم يقل بحجية الاستصحاب سلمنا ولكن حجية هذا القسم لا يستلزم حجية مطلقا كما هو المدعى والقول
بالفصل كما قيل معلوم بالاختفاء **قوله** على ما يقتضيه الخ متعلق بقوله ابقاء الحكم يعني ان العلماء
متفقون على وجوب ابقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية مع عدم دلالة شرعية تدل على خلافها
والظاهر من قول المحقق ولا معنى للاستصحاب الا هذا ان البراءة الاصلية قسم من الاستصحاب
بل هي هو وقد عرفت ما فيه **قوله** لكنه عند التحقيق يرجع الى ما اخترناه الخ اقول ان كلام المحقق
هذا عند النظر الدقيق ليس يرجع الى ما زعم المص من قوله مطلقا في مواضع من كلامه وهي قوله لا مقيدا
بوقت وليس الامر كما زعم المص وتوضيح ان مراد المحقق من ذكر هذا الكلام بعد تحرير المانع ان دليله ليس في
محل النزاع بوجود دلالة المقتضي للحكم في الزمان الاول بانه ليس على وجه الاختصاص ولا على وجه الاستمرار
اذا وهذان عن محل النزاع خارجان بل محل النزاع هو اقتضاء المقتضي في الزمان الاول على وجه
الاطلاق القابل لكل من الامرين فيرجع في نظر المجتهد الوجه الثاني منهما فيظن البقاء في الزمن الثاني
وهكذا وهذا هو الظاهر من كلام المحقق هذا كما لا يخفى على من له معرفة بالنظر في الطرائف واسلوبه **قوله**
وهو الاقرب الخ قد عرفت مما ذكرنا كونه ابعد **تذنيب** اعلم انه ذكر في الوافية وغيرها للعمل
بالاستصحاب شرائط احدها ان لا يكون هناك دليل شرعي آخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا
في الوقت الثاني والا فتعين العمل بذلك الدليل اجماعا هذا في صورة كون دليل الآخر اقوى باقيا
عليته ادلة ثابتة ظنا مسلم والا بان يكون اضعف ومتساويا فالاطلاق القول بتعيين العمل بالدليل الثاني **فلا**
مع دعوى الاجماع كما ترى اللهم الا ان يقال ان المراد من الاطلاق ما ذكرنا فتم وثانيها كما في الوافية ايضا ان

الكلام فيما لم يكن اصالة البراءة
والاستصحاب امرين متغايرين
والاستصحاب الاول باعتبار
الثاني
من الاستصحاب

لا يحدث

لا يحدث في الوقت الثاني امر يوجب انتفاء الحكم الاول فالعامل بالاستصحاب ينبغي له غاية الملاحظة
في هذا الشرط مثلا في مسئلة من دخل في الصلوة بالتيمم ثم وجد الماء في الاثناء ينبغي للقائل باتمام الصلوة
للاستصحاب ملاحظة النص الدال على ان التمكن من استعمال الماء ناقض للتيمم هل هو مطلق او عام بحيث
يشمل هذه الصورة او لا فان كان الاول فلا يجوز العمل بالاستصحاب لانه لا يرجع الى فقد الشرط
الاول حقيقة والا فيصح التمسك به وثالثها ما نبه البعض من ان لا يكون هناك استصحاب آخر يعارضه
لم يوجب نفي الحكم الاول في الثاني مثلا في مسئلة الجلد المطروح فقد استدل جماعة على نجاسته باستصحاب
عدم التذكية فانه في وقت حيوة ذلك الحيوان يصدق عليه انه غير مذبوح فلم يعلم زوال العدم المذبوحية
لاحتمال الموت حتف انفه فيكون نجسا لان الطهارة لا يمكن الا مع الذبح فان هذا الاستصحاب معارض
باستصحاب طهارة الجلد الثابتة في حال حيوته اذ لم يعلم زوالها لاحتمال الذبح وباستصحاب عدم الموت
حتف انفه او نحوه الثابت لا كعدم المذبوحية واستدل بعض آخر على النجاسة بان للذبح اسبابا
حادثة والاصل عدم الحادث فيكون نجسا وقد عرفت سابقا ان اصالة العدم ايضا مشروطة بشروط منها ان
لا يكون مثبتا لحكم شرعي مع انه معارض باصالة عدم اسباب الموت حتف انفه كما لا يخفى وكيف
كان فاذا تعارض الاستصحابان ففيه للاصحاب قولان الاول التوقف والثاني ترجيح استصحاب
الموضوع على استصحاب الحكم بنجاسة الماء وطهارة الصيد فيما اذا وقع في الماء القليل وحصل
الشك في ان هذا حصل بوقوعه او غيره وعلل ذلك بان الاستصحاب يلحق صورة الشك بصورة اليقين
في صورة العلم ببقاء ما حكم ببقائه بالاستصحاب يلزم الحكم بما ذكرنا في صورة الشك فالمراد
باستصحاب الموضوع الاستصحاب الملزوم لتقدمه على معارضه في صورة العلم بالبقاء وفيه بان ما
ذكروه لو كان حجية الاستصحاب باعتبار افادته الظن وليس كذلك بل حجية انما هو باعتبار ما دل على عدم
جواز نقض اليقين بالشك وعليه فلا يتم ما ذكروه فنظر الثالث العمل بالاستصحابين حيث يمكن
العمل بهما والا فتقديم استصحاب الموضوع فالاول من ذلك في مسئلة الصيد المتقدمة هو الحكم
بطهارة الماء عملا باستصحابها والحكم بنجاسة الصيد عملا باستصحاب بقاء الروح الى الوقوع في
الماء وفي مسئلة تيقن الطهارة والشك في الحدث الحكم ببقاء الطهارة وان عارضه اصالة بقاء شغل
الذمة بالعبادة وبشارك العمل بهما معا وهذا التفصيل قواه بعض الافاضل الجليل تمسكا للعمل بالاستصحاب

اشتغال

الكلام في شرائط الاستصحاب من الاحكام

في صورة التمكن منه بانهما دليلان شرعيان يمكن العمل بهما فيجب ان يتقدم استصحاب الموضوع في صورة عدم امكان العمل بهما بان كثيرا من الاخبار الدالة على حجية الاستصحاب قدم فيه استصحاب الموضوع ومع هذا فلو لزم التوقف هنا لزم سقوط حجية الاستصحاب غالبا وهو خلاف النصوص والفتاوى اذا عرفت هذا فاعلم ان ما بنا سبق ذكره في الباب تفريعا عليه ما جرى بين السيد الاستاد في كلا الاباء سق الله قبره برضوان السحاب وبين جمع من علماء الكتاب عند سفره عن دار حد الحسين ابن علي ع حيث سالوا عنه قدس سره ان المسلمين قائلون بنبوة موسى وعيسى ع فهم ونحن متفقون على ذلك في اول الامر فعليهم ان يثبتوا زوال دينه ع فاجابهم السيد الاستاد بما يرجع الى ما ذكره الرضا ع في جواب الجاثليق حين سال ع ما تقول في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منهما شيئا فاجابه انا مقر بنبوة عيسى ع وكتابه وما بشر به امته وما اقرت به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد وكتابه وما بشر به امته فقالوا في جواب السيد الاستاد ان عيسى ابن مريم المعهود الذي لا يشتبه على احد من المسلمين حاله او موسى بن عمران الذي لا يخفى على احد امره قد جاء بدين واعطاه الله كتابا وبعثه نبيا وهذا القدر مما اتفق عليه الطرفان ولا تفاوت في ثبوته فيتوقف هذا الشخص بين ان يقول برسالة محمد ص او لا نحن نقول بين هذا الشخص المعلوم ونبوته باق بحكم الاستصحاب فعلى جماعة المسلمين ابطاله فتبين من تامل الاستاد فقال في ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جوازه في اصول الدين ان موضوع الاستصحاب لا بد ان يكون متعينا حتى يجري على منوال ولم يتعين هنا ذكرتم الا النبوة المطلقة في الجملة وهو امر كلي قابل للنبوة الى آخر الدهر او قال انه نعم انت نبي ودينك باق الى الابد والنبوة المحدودة الى زمان محمد ص بان قال انت نبي وصاحب دين الى زمانه ومطلق النبوة بان قال انت نبي بدون احد القيدين فعلى الخالف المدعي ان يثبت اما التصريح بالاستمرار الى الابد واني له باثباته والمفروض ان الكلام ليس فيه ايضا واما الاطلاق فهو ايضا في معنى القيد ولا بد من اثباته ومن البين ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن الحكم فيه بالاستصحاب هو النبوة المطلقة لا مطلق النبوة اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا في اقل افراده استعدادا للاستمرار انا اذا علمنا ان في مكان حيوانا ولكن لا نعلم انه اي نوع منه من انواع الطيور هو من الديدان او من البهائم او من الحشار ثم غبنا عنه مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه بان نقول

اطول الحيوان عمرا هو العقعق مثلا فهو باق في مدة يعيش فيها اطول الحيوان عمرا مع انا لا نعلم انه من هذا النوع بل المعلوم هو القدر المشترك فيحصل العلم به كيف يحكم استصحاب ما في المكان من الحيوان الى بقاء اطول الافراد عمرا فيهذا الظهر بنا وما نسلمه به اهل الكتاب اذ على فرض التسليم والتنزل والتماشي معهم نقول ان القدر الذي نقول بثبوته هو مطلق النبوة وهو قدر مشترك بين احد المقيدات الثلثة المذكورة فيحتمل كونها على النبوة المقيدة الى زمان نبوة محمد ص فكيف يمكن اجراء الاستصحاب الى الابد فلما سمعوا هذا الجواب من السيد الاستاد في كلا الباب استمهلوا منه اما ان ياتوا بالجواب ويقبلوا الاسلام ثم رجعوا الى بغداد ولم ياتوا بشيء مما عاهدوه كما هو عادتهم الاساءة خذلهم الله وقد ذكر ما ذكرنا من الحكاية بعض الاجلاء المعاصرين في قوانينه والماخذ ما ذكرنا لكن في الجواب الا ان تامل يظهر وجهه مما ذكرنا في تحرير محل النزاع في الاستصحاب نفي الحجية واما الاطلاق فهو ايضا في معنى القيد اذ بعد تسليم استفادة معناه هنا فهو وارد في جميع موارد الاستصحاب لما عرفت من ان محل النزاع هو الاطلاق القابل للاستمرار والاختصاص بالزمان الاول بحكم بالوجه الاول للاستصحاب فلا وجه لقوله ولا بد من اثباته ثم ان قوله ومن البين ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة او هو كذلك غالبا لكن صريح كلامه ان مطلق النبوة امر كلي وعام منطقي بخلاف النبوة المطلقة وهي من الخصوص عرفها اذ مطلق الشيء ومطلق الوجود عام اصولي بخلاف الشيء المطلق والوجود المطلق فانه عام منطقي ومطلق اصولي كما تقرر في محله قوله اذ الكلي لا يمكن استصحابه الخ فقد ظهر ضعف ما ذكرنا من تحرير محل النزاع اذ غالب موارد الاستصحاب بل كلها هو المطلق القابل للامر المشترك بينها غاية الامر ان الكلية والاطلاق فيها ربما يكون اعتباريا لا حقيقيا فاذا فرض تحققه كما في الكليات الحقيقية نحو ما ذكره من مثال الحيوان فان اجراء الاستصحاب فيه صحيح ايضا كما لا يخفى وبالجملة فهذا الجواب صحيح على مذهب النافي للاستصحاب لا على مذهب المثبت فالصواب في جواب اهل الكتاب ما ذكره قدوة اولي الالباب مولانا الرضا ع في جواب سؤال الجاثليق ومرجعه الى ان شرط التمسك بالاستصحاب فقد المعارض وهو هنا موجود وهو دليل نبوة محمد ص فلم يبق شك ليصح التمسك في دفعه بالاستصحاب كما هو حال جميع ما ذكرنا والظاهر ان الجواب الذي ذكرناه خاص لصاحب القوانين وقد ناقشنا فيه وقد عرفت ما فيه قال في المطول المجتهد بالضم والفتح الاجتهاد ومن القراء هو بالضم الطاقة وبالفتح المشقة وان ما ذكره المصنف من بيان الاجتهاد لغة ماخذه من شرح العضدي وتبعه في ذلك الشارح بدة وصاحب العلم

والقوانين وفي دفع الاجتهاد افتعال من الجهد وهو في الوضع بذل المجهود في طلب المراد مع المشقة لانه
يقال اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال ذلك في حمل الحقير وفي النهاية والاحكام وشرح المبادى والمنية الاجتهاد
لغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق امر من الامور مستلزم للمشقة وفي تهذيب الاصول الاجتهاد لغة استفراغ
الوسع في فعل شاق وعباراتهم في بيان معناه اللغوي كما تراها مختلفة في الجملة ولكن المراد منها واحد وكيف
كان فمعناه اللغوي اعم من معناه الاصطلاحي الذي سيأتي اليه الاشارة فيكون النقل هنا من باب نقل العام
الى الخاص سواء كان النقل مجازيا ام لا قوله واما في الاصطلاح الخ هذا التعريف للحاجبي ووافقه العلامة
في تهذيبه ونسبه في الوافية الى المشهور فقال وفي الاصطلاح استفراغ الوسع من الفقيه في تحصيل الظن
بحكم شرعي وعرفه الاول في تعريفه انه عرفه العالم بالمدارك واحكامها ونظره في ترجيح الاحكام الشرعية
الفقهية فدخل القطعيات النظرية وخرج الشرعية الاصلية لم يستعمل فيه الفقيه مع خفاء معناه هنا و
المدارك قد علم كنهها وحقيقتها سابقا والمراد باحكامها احوال التعادل والترجيح انتهى وفي النهاية انه استفراغ
الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم بسبب التقصير ثم المراد باستفراغ الوسع
كما قال العضد وفي شرح الزبدة والآمدي في الاحكام بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه
وهو جامع للمعنى اللغوي والاصطلاحي واحترز بالفقيه عن استفراغ غير الفقيه وسعه وفيه اولا ان اعتبار
هذا القيد في التعريف يوجب الدور اذ لا يصير الفقيه فقيها الا بعد حصول الاجتهاد فمعرفة الاجتهاد موقوفة
على معرفة هذا القيد ومعرفته موقوفة على معرفة الاجتهاد لانه لا فقه الا مع الاجتهاد واجاب عنه السيد
الخليفة بان الفقه هو العلوم الحاصلة بالاجتهاد او المهيئ لتلك العلوم والاجتهاد هو السعي و
اعمال النفس في تحصيلها فحصلها فتغايرا ان قليل الحد مقبل استعمال اهل النظر وفي تعريف الاجتهاد
وفيه نظر واجاب عنه ايضا شيخنا البهائي في الزبدة بان المراد بالفقيه من مارس من الفقه وان لم يكن
مجتهدا احترازا عن الاجنبي كما يطلق اهل العرف واطلاق الفقيه عليه كثير وان كان اطلاقه على المجتهد
اكثر وبه يندفع الدور وفيه اولا انه مجاز مصون عنه التعريفات وثانيا ما ذكره السيد الخليفة من
ان استفراغ الوسع اما بالاحاطة بكل الادلة والتامل فيها او دلائل مسألة مخصوصة على الخلاف وكل
من فعل ذلك يكون مجتهدا قطعا فلا يستقيم اخراج استفراغ ما من العامي مطلقا كان وثالثا ان الا تقان
ممن مارس الكتب الفقهية وتداول دروس مسائل الشرعية اذا اخذ من الكتب الاستدلالية اذا

الكلام في مباحث الاجتهاد على الاحكام

عجز عن

عجز عن الاستنباط ورد الفروع الى الاصول لعدم حصول القوة له بعد فانه هذا يصدق عليه التعريف ولا
يسمى استفراغ وسعه اجتهادا فينتقض الحد طردا اللهم الا ان يقال ان المراد من تحصيل الظن حصوله لحصولها بها
فلا يصدق على العاجز المذكور لان حصول الظن منه بعيدا فيخرج ان التعريف لمطلق الاجتهاد لا الصحيح منه كما
ذكر في تعريف الفقه فافهم وبقيد الظن خرج الاحكام الضرورية كوجوب الصلوة والصيام والزكوة
الى غير ذلك من جليات الاحكام التي لا اجتهاد فيها وفيه اولا ان هذا خرج بقيد الاستفراغ وثانيا
انه ربما يحصل العلم النظري بالاحكام النظرية اذا كان دليلها علميا فهي من افراد الحد ولا يصدق عليها
كما لا يخفى ويمكن دفع الثاني بان يجعل الحد مبنيا على الغالب او يحمل الظن على معنى الاعتقاد المطلق ثم ان الظن
بما هو ظن مطابق للواقع ظنا غاية الامر قيام احتمال عدم المطابقة احتمالا مرجوحا وهذا الاحتمال ليس عبارة
عن ظن عدم المطابقة ولا يستلزم ما لم يلزم كون الجهل مطلوبا في الحكم الشرعي كما توهم المورد فتدبر واما ما
اورد على الحد من ان الظن ينقسم الى مطابق وغير مطابق والثاني جهل فيلزم ان يكون الجهل مطلوبا في الحكم
الشرعي ففيه اولا ان المطلوب نفس مطلق الظن من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة للمظنون وعدمها فان
المقصود الاصلي هو العمل وقد يترتب عليه ولا يلزم من طلب الاعم الذي هو مطلق الظن طلب الاخص
الذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل بشيء من الاحكام وثانيا ان الدليل قد دل على حجية الظن
فيتبع وان لم يطابق الواقع في الواقع وثالثا ان الانصاف ان اصل الايراد لا يتم عن الاعتساف اذ
الظن بما هو ظن مطابق للواقع ظنا غاية الامر قيام احتمال عدم المطابقة احتمالا مرجوحا وهذا الاحتمال ليس
عبارة عن ظن عدم المطابقة ولا يستلزم ما لم يلزم كون الجهل مطلوبا في الحكم الشرعي كما توهم المورد فتدبر
وبقيد الشرعي خرج الحكم الغير الشرعي كما اذا اجتهد الفقيه في معرفة كون الصفات مثلا زائدة على الذات
او غير زائدة عليها وفي الحكم الاصولي لكون الغير مجتهد داخلا فيه فينتقض الحد عكسا ومن اراد الخروج فليقيد
بالفرعي وربما يقال بالاستغناء لكون الشرعي ظاهرا فيه والحق ان هذا التعريف مع شهرته مضافا الى ما مر
من الانظار المذكورة منظور فيه من وجه اخر وهو ان الظاهر منه استفراغ الوسع وهو بذل تمام الطاقة
في تحصيل الظن كما يفصح عنه ما حكيناه عن العضدي والآمدي وهو منظور فيه اما على المختار
من اصالة حجية الظن الاجتهادي فعدم وجوب تحصيل الظن الاقوى كما ادعي عليه الاجماع بعض الاجلاء
فظاهر واما على القول باصالة حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدليل وهو ما دل على التعريف المذكور فلم

الكلام في ان التجزي هل يمكن ام لا

وجه ظاهر الا انه مندفع بما مر من الاجماع وبلزوم العسر والحرج والخروج عن الدين اذ الظن ذو مراتب عديدة وتحصيل اقويها يستغرق الاوقات والايام فيلزم تعطل الاحكام وبالجملة فقد ظهر مما مر ان تعريفه الوافية اسلم واحسن منه ان يقال انه صرف العالم نظره في تحصيل المسائل الشرعية الفرعية بما ذكرنا **قوله** الى الاولى ونسبه جمع من الاصحاب الى المشهور اعلم ان الكلام في التجزي يقع في مقامين كما بيناه في اول الكتاب في تعريف الفقه ويشير اليه المصنف بقوله والتحقيق في المقام الاول ان الاجتهاد هل يقبل التجزية اولا اما الاكثر على الاول وقوم على الثاني وربما استظهر هذا من الشهيد في اللمعة ونقل عن ظاهر الايضاح والمنية التوقف حيث ذكروا دلايل الطرفين ولم يرجحا شيئا وهو ظاهر في التوقف فالمذاهب في هذا المقام على ثلثة اقسام وفي هذا المقام مختار الاكثر هو الاظهر لدى الاحقر اذ المانع من التجزي ان اعتبر في الاجتهاد الظن بجميع المسائل فعلا فيلزم عليه انه لا يتحقق مجتهد اصلا وينهدم الشريعة كما هو ظاهر وصرح به جماعة وان اعتبر فيه ملكة استنباط جميع المسائل لا على تحقق الاجتهاد وهو مفهوم اذ الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم عن ادلته وهذا لا يستلزم لقوة الاستنباط في غيره من الاحكام ودفع الوافية السيد الصدر في بعض الفضلاء الحق ان منع التجزي بمعنى الاقتدار على بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المطلق امر جائز بل واقع والمشايع منها يكاد يلحق بمعاصرها الا مشتبهان الاقتدار ربما كان على نوع خاص من الاحكام للانس بذلك بمدارك والاطلاع على ماخذه واستعداد النفس بسبب ذلك استعدادا قريبا للعلم بذلك الحكم عن دليله وهذا ليس بمنكر وكيف ينكره من علم تجزي الاقتدار والاستعداد في العلوم الالهية والطبيعية والعربية والشعر والانشاء والترسل وغيرها من الصناعات فلا فرق بينها وبين الاستعداد القريب لاستنباط الاحكام فالحكم بانه واقع مرد ومانرى المقام الثاني في حجية ظنها والمتجزي له ولغيره من العامي فهل هو حجة له اولا وهذا الخلاف خاص بمن سلم المقام الاول واما من انكره فهو ليس من اهل هذا المقام والمشهور الاول والفاضلان وولده والسيدان الاستادان عليهم الرحمة والرضوان على الاقوى كما بيناه وجهه في اول الكتاب في تعريف الفقه لنا مضافا الى ما ذكرناه هنا ان الاصول ثلثة اصالة حرمة العمل بالظن واصالة عدم النيابة عن المعصوم واستصحاب وجوب التقليد فان المتجزي قبل بلوغه مرتبة هذا الاجتهاد وجب عليه التقليد فالاصل بقائه حتى يثبت خلافه ولم يثبت ما يخرج

قرع مرجع السيد الصدر وجماعة والتحقيق والتفصيل ان تعريف الاجتهاد ان كان هو التعريف الاول كان التجزي مسلما وان كان الثاني من الترديد متامل

مراذهنا

الكلام في ان المتجزي هل يجوز له التقليد في الاحكام

فمن ان هذا ليتم فيما اذا حصل صفة الاجتهاد بعد وجوب التقليد واما اذا حصلت له قبل البلوغ فلا فما لا اشكالا بهذا الوجه الخاص على قضية عامة معيب عند اهل النظر فمدفوع بانه اذا ثبت الحكم في بعض صور المسئلة فيلزم ثبوته في الباقي اذ لا قائل بالفصل على الظاهر ففي الحقيقة دليل القضية مركب من مقدمتين ولا عيب في ذلك في الشرعيات فان اكثر القضايا العامة فيها لا تثبت الا بضم الاجماع المركب مع النصوص وليس ما تخصص تلك الاصول بالنسبة الى المتجزي ايضا الا ما ذكر للخصوم من الوجوه الستة التي سنذكرها مع الجواب عنها انشاء **قوله** حجة الاولين اه وذكر في العلامة والشهيد والبهائي ايضا بحديث المنجبرة عن الصادق عليه السلام انه قال اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم حاكما فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه وجه الاستدلال انه الحديث يدل على جواز كون القاضي من علم طرفا من القضايا ولما دل على ان القاضي لا يكون الا مجتهدا فيلزم من ذلك ان من علم طرفا من القضايا جاز ان يجتهد فيها وذلك هو المدعى وفيه اولا على تقدير صحته انه اثبات مثل هذا الاصل بعد التامل اذ غاية مفاده الظن بان المتجزي له العمل بمؤدى اجتهاده لا يجوز الاحتجاج عليه لانه لم يقم قطعي على حجيته ولا يجوز اثبات حجية ظن بظن لم يقم على حجيته من الشرع دليل قطعي كما انه اليه المحقق لعدم التعويل في ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه اه وثانيا انه معارض باخبار اخر منها مقبولة عمر بن حنظلة التي ذكرناها في اول الكتاب في تعريف الفقه فطريق الجمع ان اردناه ان يحمل الشيء في قوله ع يعلم شيئا على احكام كثيرة وقضايا عديدة كما ذكرنا هنا اه وثالثا انه يمكن ان يكون دليلا للثاني فانه يوجب الاحاطة والعلم بكل الاحكام لا بد من الحمل على وجوب العلم والاحاطة بكل الادلة والتحصل له بعدم المعارض الظن القوي فيلزم اذا لا يحصل العلم بشيء من القضايا والاحكام الا بعد احاطة التام بكل الادلة فاريد به واكتفا الامام ع بانه علم الحاكم بشيء من الاحكام لا ينافي مذهبه لانه زعم ان هذا لا يحصل الا بعد الاحاطة بالكل وظن انتفاء المعارض فتم ورابعا ان موضع النزاع ظن المتجزي والمذكور في الحديث العلم فحجية الثاني لا يستلزم حجية الاول وخامسا ان المدعى عام والدليل خاص لان المذكور فيه التحاكم والترافع فتم والحجة في الوافية تارة بان التقليد خلاف الاصل فخرج عنه العامي وبقي المطلق والمتجزي فيه ولانه مع ثبوت التكليف بقيا وسد باب العلم بكونه العمل بالظن وهو في نفسه خلاف الاصل الا ما خرج بالدليل وهو ظن المطلق وبعبارة اخرى ان

كلام صاحب الوافية

ان الاصل عدم ... المعصوم

الظن خلاف الاصل لعموم ما دل على منع العمل والفتوى بغير العلم خرج منه المطلق بالمخصص العلمي والاصل
عدم التخصيص بالنسبة الى المتجزي وثانيا ان التمسك بحجية التجزي بكون التقليد على خلاف الاصل لو صح لزم
من صحته فساده وهو جواز تقليد العامي له فقد وقع فيما فر عنه فتأمل واحتج بان ادلة وجوب العمل باداء
النبي ص وخلفائه ع عام خرج منه العامي الصرف اجماعا لعدم امكان العمل له حقيقة فبقى المتجزي ثم قال و
الوجهان متقابلان الاخذ حينئذ اولا اختصاص الخطاب بالمشافه والاشتراك لابد له من دليل من الاجماع
او الضرورة وهما في الوصف المطلق لا غير ومتقرر بها ان ما اراد بعض المتجزي من عموم تلك الاخبار
ان اراد المشافهة فلا وجه له اذ الخطاب بالنسبة اليه على والعتها وظنه بحسب بالكلية او ظنه ظنا غالبا او
كليا على اختلاف الرايين وان اراد غير المشافهة فلا وجه له لعدم دخوله فيه لما عرفت في بحث الخطاب
الشفاهي من اختصاصه بالمشافه نعم غير المشافه تكليفه تحصيل ما فهم المشافه من الخطاب على اعتبار
ثبت اعتبار ظن المتجزي بعد وثانيا بعد تسليم شمول الخطاب لغير المشافه ايضا فهو بالنسبة
اليه ظني والظن الذي يعول عليه هو الذي اعتبره الشرع وليس الا ظن المطلق وكلما يتبادر من الخطاب
الا هذا او العلم وثالثا بعد تخصيص العين عن ذلك نقول تلك الادلة العامة مخصصة بالاخبار المتضمنة
للامر بالرجوع الى الاشخاص الخاصة كزرارة ومحمد بن مسلم وزكريا بن ادم القمي ورابعا ان الظاهر منها
اثبات العموم في مقام الفقاهة والعمل وفيه عيبان احدهما عدم جواز اخراج العامي فقد اخرجه وثانيهما
انه غير موضع النزاع اذ هو مقام الاجتهاد والاستنباط وبعبارة اخرى ان النزاع في مقام الاثبات
لا الثبوت ولا ريب في عموم الثبوت للكل واما الاثبات فهو خاص بالمجتهد المطلق وعلى غيره في
مقام الثبوت اتباعه واما ما ذكره في مقام اثبات التساوي بين المطلق والمتجزي بقوله فان قلت لا يمكن
له العلم بغير المتجزي بعدم المعارض دون الاحاطة بجميع مدارك الاحكام فيبطل التساوي قلت الكلام
حصول الظن بعدم المعارض دون الاحاطة بجميع مداركه مكابرة بل قد يحصل العلم من العادة بالعدم
فان المسائل التي وقع الخلاف فيها اوردها جمع كثير من الفقهاء في كتبهم الاستدلالية واستدلوا عليها نفيا
واثباتا فاحكم العادة بان ليس لها مدارك غير ما ذكره هذا اقل من حصول الظن فربما يحصل العلم ففيه
مضافا الى ما سبق منا انه لو سلم التساوي بينهما في الاعتبار فلا نسلم تساويهما في المقدار وانه دعوى
حصول العلم للمتجزي مما ذكره فسادها غني عن البيان على ان اطلاع من له اطلاع على بعض بل كثير بالم علمهم

من تقدم

من تقدم كثير الا كثر منها ان محصي الاثر ان الشهيد الثاني قدس سره مع ما بد وعجيبة مسلة فقد نص والحال انه
منها نصوص وكيف بنص كذا غير وهذا ظاهر لمن مارس كتبهم الاستدلالية واما اعتراضه على قوله
للمتن لكن التعويل في اعتبار ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الائمة عليهم السلام بقوله
بانه غير صحيح اذ ذلك ان هذه المسألة لم يسئل عنها الامام ع وان العلم بالاجماع الذي يقطع بدخول المعصوم
في هذه المسألة وغيرها مما لم يوجد فيها نص لا يكاد يمكن ففيه اولا ان السؤال عن الامام ع ليس شرطا في
الاجماع وثانيا انه لم يجعله شرطا فيه وثالثا ان دخول شخص المعصوم ع ليس شرطا فيه كما مر فضلا ورابعا
ان هذا الاجماع مراد به الضروري من الدين ان التكليف فوق الطاقة غير جائز بديهة وانه ثبت التكليف
وانسد طريق العلم به واستفرغ الوسع في الاطلاع على حكم شرعي في لا يوجد الظن منه ازيد من هذا
ويرضى بما اجتهد ويجزي وخامسا ان ما ورد به على اجماع المتن ما رد على ما ادعاه من الاجماع بقوله
خرج منه العامي الصرف اجماعا انه ثبت ايضا بان الظن المتجزي لو لم يكن حجة لوجب عليه التقليد لعدم العلم
وبقاء التكليف والتالي باطل لاستلزامه ترجيح المرجوح على الراجح لان الظن الحاصل من الاجتهاد اقوى
من الظن الحاصل من قول الغير وفيه اولا المنع من الملازمة لجواز ان يدعي ح وجوب العمل بالاحتياط
وثانيا بعد تسليم ان المنع من لزوم ترجيح المرجوح على الراجح لو وجب التقليد وانما يلزم ذلك لو
كان وجوب العمل بقول الغير لاجل كونه مفيدا للظن واما لو كان لاجل التعبد وكونه سببا
شرعيا كسائر الاسباب الشرعية فلا وثالثا المنع من كون ظنه اقوى من ظن المطلق كما سبق بيانه
واحتج ايضا بان المتجزي اذا ظن وجوب فعل او حرمته فيحصل له ظن الضرر والمظنون واجب عقلا وبانه
مما نعلم ان الشارع قد نهى عن جملة من الظنون فهذا دليل على عدم صحة ما ذكرته من وجوب دفع الضرر
المظنون عقلا لما ثبت من مطابقة الشرع للعقل مدفوع بانه اذا نهى الشرع الظن يتيقن انه في العمل
به ضررا اعظم منه في ترك العمل به ولا كلام ح في عدم وجوب العمل او نقول انه اذا لوحظ جانب القطع
الشرعي بتلك الظنون ارتفعت فلم تبق مجالها اجمالا وان كانت ظنونا في بادي الراي واما ان لم يثبت
من الشرع القاطع فالذي يقتضيه الوجدان العقل المعتضد بما اشتهر من وجوب دفع الضرر المظنون لزوم
العمل به ومحل البحث من القسم الاخير اذ لم يقم دليل من الشرع على عدم حجية ظن المتجزي وفيه ما فيه
احتج ايضا بانحصار التقليد مشروطا بعدم جواز الاجتهاد ولا دليل عليه ولا ظنا على تحقق الشرط فينتفي

[illegible]

المشروط بانتفائه وجه اولا المنع من عدم الدليل على تحقق الشرط وثانيا ان عدم الدليل عليه
ليس دليلا على عدمه غاية الامر ان يكون جواز الاجتهاد في موضع البحث مشكوكا فيه والشك
في الشرط يوجب الشك في المشروط لا العلم بعدمه كما هو المدعى فاذا حصل الشك في المشروط وجب
التوقف والحكم بوجوب المشروط استصحابا وثالثا انه يمكن قلب الدليل بان يقال جواز هذا
الاجتهاد مشروط بعدم جواز التقليد وقد تلخص مما ذكرنا وجوه ستة وذكر ما وجوها
اخر لا يليق ايرادها في هذا المختصر والحاصل ان الاقوى عدم جواز التجزي وقد اتقناه بما
لا مزيد عليه في اوائل الكتاب في تعريف الفقه فاقتصرنا هنا اتكالا على ما قدمنا **قوله** على وجه
تساويه متعلق بقوله الاقتدار ويحتمل تعلقه بقوله على استنباط وقوله لها متعلق
بقوله استنباط المجتهد والمراد بعد هذا ظ وربما يناقش في هذا فيمنع المساوات لان ظن
المتجزي انما يحصل من امرين وجود المقتضي وانتفاء المانع وعدم المعارض ولما لم يكن له
الاحاطة بكل ادلة الاحكام فكان ظنه بانتفاء المعارض وانحصار المناط اضعف فلا نسلم تساويهما
في الحكم الظهور انه من كان تدربه اقوى واحاطته ازيد واكثر كان استنباطه امتن واقوى
فكيف يتساويان فيتحقق يحتاج في الجواب الى ما ذكره المص بقوله لكن التمسك في جواز الاقتصار
او نقم لو سلم مماثلة الخصم مانع لاحتيج في الجواب الى ما ذكره المص ثم ان قوله انه اذا اطلع
دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المطلق اشارة الى صغرى القياس وقوله فكما جاز
لذلك او الى كبراه وترتيبه هكذا ان المتجزي في مسئلة مساو للمطلق فيها في الدليل وانحصار
المناط والمتساويان لا يجوز اختلافهما حكما فيحرم على المتجزي التقليد في تلك المسئلة كالمطلق
وخلاصة الجواب تارة بمنع الصغرى وحاصله ان التساوي بينهما بما هو المناط في تلك المسئلة لا يوجب
تساويهما في مقدار الظن اذ استنباط المطلق امتن واقوى كما مر وتنبيه عليه جمع منهم السيد الخليفه
ويستفاد من قول المص وهو الجايز اه ايضا بل يمكن ان يقال ان حصول الظن للمتجزي في المسئلة
انما هو في بادي الراي وقبل ملاحظة مخالفة المطلق له فيها وبعدها لا يبقى له الظن ويؤيد ذلك
ما ذكره جمع من المحققين من انه يكون جديد الاجتهاد لا بد له ان يعرض فهمه واجتهاده على فهم
المجتهدين الماهرين المسلمين وعلى اجتهادهم فان ما تفرد به لجهالته والا فاليتهم نفسه ثم انه

السيد الخليفه اورده على دليل المساوات ابحاثا ثلثة وقال والحق ما ذكرنا بعض من الابحاث اشار
المص في تحقيق الذي يأتي واقول ان من ادق النظر عرف ان جميع ما ذكره من الابحاث مذكور في كلام المص
اما الاول فيما ذكره المص من معتبر الاحرين وجواب الاولين واما الثاني فمن قول المص ومن الجايز اه
اشارة اليه واما الثالث فقول المص ولكن التعويل اه صريح فيه وبالجملة فلا وجه لتخصيص السيد اشارة المص
ببعض ما ذكره من الابحاث مع ان في كلام المص اشارة الى كلها كما عرفت وحرف يمنع الكبرى اذ العمل بالظن
مع خلاف الاصل خرج عنه ظن المطلق بالاجماع فيبقى ظن المتجزي تحته ومجرد المساوات لا يوجب خروجه عنه والحاق
بالمطلق الا ان يعلم ان العلة في المطلق هي ظنه بالحكم وذا غير معلوم لجواز ان يكون ذلك تعبدا لاجل الدليل
من الاجماع او غيره كما صرح به المص والسيد الخليفه ثم قول السيد الخليفه اعم التجويز المنافي للظن بالطرف
الاخر اذ التجويز ظ لا ينافي الظن المفروض بكلام شعر به وان كان ظ مجرد المانع فذلك الا انه لا بد من ان يؤول
قوله فلا يحصل الظن عدم المانع بالظن المعتبر الحاصل من وجود المقتضي واصالة عدم المانع او نقول ان
هذه الحجة لمنع الكبرى في المقام الاول ومع فلا حاجة الى التاويل الاول وبالجملة ان كانت هذه الحجة للمانع
في المقام الثاني فلا بد ان يكون مراده منها ان التجويز المذكور وان كان لا يدفعه بالاصل والاصل بالنسبة
الى الجهة واما بالنسبة الى المتجزي فلا لانه مستلزم للدور اذ اصالة عدم التجويز المذكور له انما هي بحجية الظن
الاول موقوفة على حجية الظن الحاصل من هذا الاصل فان عكس فما دار الا التسلسل وهذا الدور غير الذي ذكره المص
ذكره المص ثم **قوله** ان يحصل دليل ظني اه الظ ان المراد بالدليل الظني هو القياس وان لم يكن منصوص
العلة كما فهم بعض الاعيان حيث قال بعد قول المص سلمنا اي سلمنا حجية القياس وان لم يكن منصوص العلة
لكنه ليس الا دليلا ظنيا والتعويل عليه يوجب الدور انتهى ويمكن ان يكون مراده بالدليل الظني هو حجية
الخبر الواحد ايضا كما تمسك به العلامة والشهيد والبهائي كما مر فيكون معقول سلمنا هو التساوي المدلول
عليه بقوله فكيف يتساويان اي سلمنا تساويهما في مقدار ظنيتهما لكن التعويل على اعتماد ظن المطلق انما هو
على دليل قطعي اه وغايته ما يتصور في موضع النزاع وهو ظن المتجزي انه يعتمد دليل ظني وهو الخبر المذكور
وقياس المساوات الظني على انه مساو للمطلق في جواز الاعتماد وهذا لعله اظهر مما قاله البعض فانهم
يؤيد اظهرية ما ذكرنا امران احدهما انه كلام المص مع الشهيد المجوزين للتجزي واكثرهم من اصحابنا لم
لم يقل احد منهم بحجية القياس الظني فكيف يمكن ان يكون معقول قوله سلمنا حجية القياس الظني كما

البعض وهو السيد الخليفة وثانيهما ما صرح بعض المحققين بان المراد بالدليل الظني هو حديث ابي حنيفة بل الاخبار بتمامها
انه ما فهمه السيد في سداد صريح كلامه ان المراد بالدليل الظني في قول المصنف ان يحصل دليل ظني هو القياس
المعتبر المنصوص العلة وبان عنه قول المصنف يدل على مساواة المتجزي اه اذ الدال على المساواة ليس هو
القياس المساواة بل امر اخر فتدبر **قوله** بمعنى انه المد ره وقد قرره المد ره بوجوه احدها ان صحة
اجتهاد المتجزي في مسئلة شرعية كوجوب السورة مثلا موقوف على صحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوفة
على صحة اجتهاده في تجزي الاجتهاد فيتوقف صحة تجزي الاجتهاد على صحة اجتهاده في تجزي الاجتهاد
وبعبارة اخرى ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل تتوقف على صحة اجتهاده في جواز التجزي وصحة اجتهاده
في جواز التجزي تتوقف على صحة اجتهاده في المسائل اذ هذا هو معنى جواز التجزي وايضا من المسائل الاجتهادية
واجيب بان محل النزاع جواز تجزي الاجتهاد في المسائل الفرعية لا الاصولية اذ لا خلاف في جوازه فيها كما صرح
به غير واحد وبيتوادعه بان مناط الاشكال في اكثر مسائلها الادلة العقلية ولا دخل فيها لكثرة
لزيادة التتبع وليس فيها احتمال المعارض لاستقلال العقل في ادراك كل مسئلة منها بدون ملاحظة مسئلة
اخرى فيجب الجزم بانتفاء المعارض نظير الاجتهاد في المسائل الحكمية بخلاف المسائل الفرعية والحاصل ان صحة
جواز التجزي في المسائل الفرعية موقوف على صحة الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي فيها التي هي مسئلة اصولية
وصحة هذا الاجتهاد موقوفة على صحة اجتهاده في هذه المسئلة الاصولية سواء كان متجزيا في الاصول
ام مطلقا كيف موقوفة على جواز تجزي الاجتهاد في المسائل الفرعية ولا على جواز تجزيه في الاصول ايضا
فلا دور والى هذا اشار في دفعه بقوله وتوهم المد ره لم يعلم اذ الاجتهاد في الفروع وفيه ان المراد ان
الظن انما يجوز العمل به المطلق اما المتجزي فيحتاج الى الدليل على العمل به فهو ظني كما مر فيتوقف على
بالظن على العمل بالظن كما هو ظ قول المصنف وتعلق بالظن في العمل بالظن اه وتقرير اخر ان المطلق
والمتجزي مشاركان في ظنية المعمول به الذي هو مدلول الدلائل الظنية وفي ظنية تلك الدلائل ايضا
فلا ريب في توقف الظن الاول على الظن الثاني ولا في كون الظنين على خلاف الاصل فلا بد له من المخصص
العملي فهو بالنسبة الى الظن الثاني المطلق يتحقق كما ذكره المصنف من الاجماع والضرورة فظنية الاول يرجع
الى ظنية الثاني الراجع حجيته الى الدليل العلمي المذكور لا الى ظنية الاول فيلزم الدور وهذا بخلاف المتجزي فان
ظنه الثاني لا بد له على حجيته دليلا علميا ضرورة انه يرجع الى الظن الاول فيلزم الدور او الى ظن اخر فيتسلسل اه

او يلزم الدور

او يلزم الدور وكلاهما باطل ومن هنا ظهر ان اجراء المد ره على المجتهد المطلق كما صنع بعض الاصحاب غير الصواب
واما ما قيل من ان القطعي وهو الاجماع دال على جواز العمل بالظن الحاصل في المسائل الاصولية والمتجزي من
المسائل الاصولية فاذا ظن بصحته جاز الاعتماد على هذا الظن لكونه ظنا في الاصول فيجوز اجماعا ففيه منع
تحقق الاجماع على ما ذكرت كيف والمشهور بل كاد ان يكون اجماعيا ان الظن في الاصول غير معتبر كما صرح
به الفاضل البهبهاني قدس سره وما يقال المشترك انه قد نقل الاجماع على حجية الظن في المسائل الاصولية فيحكم بها لانه
لان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة ففيه اولا ان هذا الاجماع موهون بمصير المعظم على خلافه وثانيا انه لا يجوز
الاعتماد عليه هنا لان حجية الاجماع المنقول انما هي لكونه مفيدا للظن ومدرك الاجماع انما هو حجية مطلق الظن بالمسئلة
وثالثا ان دعوى الاجماع في محل البحث من اصله ممنوعة اذ لو سلم فانما هو في المباحث الاصولية التي تتعلق
بالالفاظ ككون الامر للوجوب والنهي للتحريم واما موضع البحث فليس من قبيل ذلك بل من قبيل كون الخبر
حجة والقياس حجة ومن المعلوم انه لا يكفي في ذلك الظن للزوم ابتناء الظن بالظن وهو باطل كما مر على ان فيها
من الاصول الكلامية لا من الاصول اللفظية والحاصل ان النافين لعدم الخلاف في جواز التجزي في المسائل
كالسيد الخليفة واتباعه ان ارادوا بالجواز الامكان فغير مجد لان الكلام في المقام الاول ومحققه لا يستلزم
صحته وجواز الاعتماد عليه وان ارادوا به صحته فلو سلم ان صحته تستلزم صحة تجزي الاجتهاد ونفي الفرق
فالمراد بالمسائل الاصولية اما اللفظية او الكلامية او الاعم وقد عرفت ما يرد على الكل ثم واما ما اورد
على قول المصنف ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة اه من ان التعلق بالاستبعاد
في امثال هذه المسائل مستبعد ففيه اولا ان المصنف رعى جانب الادب فعبر بالاستبعاد والا فهو بعينه
والا فالواسطة فاسدة اذ الواسطة بين الاستنباط والتقليد بعين الخائط مردودة اجماعا وقوم ما قال
السيد الاستاد في الدرة وليس بين المسلكين واسطة يسلكها السالك الا الخابطة وقد عرفت سابقا بطلان
الواسطة بالتركيب بمعنى انه الاجماع انه تركب الاجتهاد والتقليد في مسئلة واحدة انه لا يتعقل جامع احدهما
مع الاخر فيها وثانيا ان مراد المصنف انه التركيب لكونه غير معروف يكون مستبعدا ومن اجل الاستبعاد
لا يحصل به الاطمينان وهو لا بد منه فتدبر **قوله** ولا الاجتهاد المطلق اه يحتمل ان يراد بالمقيد الاجتهاد
في الكل كما هو مستعمل في كلامهم في الاصل السابق فيكون المراد بما ذكره من الشروط معرفة جميع ما يتوقف عليه
جميع المسائل ويحتمل ان يراد التعميم بالنسبة الى المتجزي ايضا ولا بعد ان يراد بما ذكره من الشروط ما هو معرفة

بالخائط فدليل بطلان الواسطة مح

٢٦٣

مايتوقف عليه الجميع او البعض والاول اظهر من عبارته ومقصده والثاني المراد وادق بكثير من عبارات القوم
وقد نبه بما ذكرنا السيد الخليفة ولكن كلام المصنف في باب الشرايط اجمالا وتفصيلا كالصريح في ارادة المعنى الاول
فان قلت ما فائدة التقييد بالاطلاق في كلام المصنف مع عدم قوله بالتجزي قلت فائدته الاحتراز عن التجزي فانه
المصنف لما سلكه في المقام الاول منه ربما توهم متوهم بعض القيد ان مراده ما يعم التجزي فدفع بالقيد ذلك نعم
من لا يسلم التجزي في المقام الاول فلا حاجة له الى هذا القيد ويكشف عما ذكره المصنف في باب الشرايط اجمالا
وتفصيلا ما ذكره في المنية فيها الشرايط التي يتوقف عليها كون المكلف مجتهدا بجمعها شيء واحد وهو كونه
بحيث ما يتمكن من الاستدلال بالدلايل الشرعية على الاحكام الشرعية الفرعية لكن حصول هذه الملكة له
مشروط بامور ثم ذكر الشرايط مفصلا ثم قال واعلم ان اجتماع هذه انما هو شرط في المجتهد المطلق اما المتجزي
في مسئلة معينة خاصة فلا يشترط الا علم بما يتعلق بتلك المسئلة من الاصول المذكورة عند من يجوز تجزي
الاجتهاد وكيف كان فقد جعل المصنف الشرايط في الفصل الذي بعد تعريف الفقه على ستة على وجه الحصر
بقوله هناك وهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه وما ذكره هنا من الشرايط يخالف ما ذكره
هناك فانه اعتبر هناك علم الكلام ونفاه هنا واعتبر هنا القوة القدسية ولم يعتبرها هناك واعتبر هنا
علم الرجال ولم يذكره هناك واعتبرها هنا صريحا على التفسير الحديث بخلافه هناك واقوى هنا الاقوى الاحوط
فان يعتبر قد يستبدله بخلافه هناك وكيف كان فقد جعلها بعض من تاخر عنه من الاعيان تسعة فقال
ما يحتاج اليه المجتهد من العلوم تسعة ثلثة من العلوم الادبية وثلثة من المعقولات وثلثة من المنقولات
فالاول منها الاول علم اللغة والثاني علم الصرف والثالث علم النحو والاول من الثاني علم الاصول و
الثاني علم الكلام والثالث علم المنطق والاول من الثالث علم تفسير ايات الاحكام والثاني العلم بالحديث
والثالث علم الرجال انتهى ملخصا اعلم ان جماعة من الاخباريين نفوا الحاجة الى هذه الشرايط حتى علم اصول
الفقه مع انه اهم العلوم المحتاج اليها في الاجتهاد كما صرح به جمع من المحققين وبه يظهر فساد توهم المصنف
بقوله لا كما يتوهمه القاصرون ومنشا توهمهم امران احدهما ان هذا العلم حدث تدوينه بعد زمان
الائمة عم وان قدمائنا ورواة احاديثنا ما كانوا عالمين به مع انهم كانوا عاملين بهذه الاحاديث ولم
ينقل عن احد من الائمة عم الانكار عليهم بل المعلوم التقرير لهم وذلك الطريق كان مستمرا بين الشيعة
الى زمان الصادق والاسلام الى ان حدث تدوين هذا العلم بين الشيعة ايضا فلا حاجة اليه وثانيهما انا العلم بجهة

حاكمة

حاكمة بوجوب العمل بالاوامر الشرعية وظواهرها ومن عرف اللغة بمعناها العام فهو يفهم الاوامر والنواهي فالحكم عليه بوجوب
التقليد الذي هو عند ينحصر حاله بعلم الاصول غير معقول وفيه اولا ان الحاجة الى هذا العلم في الاجتهاد مما يشهد
به البديهة فالمنكر مباهت وثانيا ان حدوث التدوين لا ينافي وجود المطالب المدونة في زمان الائمة عم
وثالثا المنع بحدوثه بكل المسائل بعد عصر الائمة عم لان حكم ما لا نص فيه وتعارض الادلة والقياس و
الاستحسان والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعام والخاص والافتاء والتقليد وجواز الرواية
بدون الاجازة كانت في عصر الائمة عم كما يظهر من بعض الاخبار وكذا كون الخبر الواحد حجة ام لا الا ترى ان
القدماء ادعوا الاجماع على المنع من العمل به كما هو الظاهر من اصحابنا المحدثين كامر وما حجية الكتاب باي
طريق كانت فهو ايضا مما يظهر من الاخبار كون وجوبها في عصرهم عم وكذا اجتماع الامر والنهي فانا لا نعلم
عدم وجوده في عصرهم عم كيف وقد نسب الى الشيعة المنع منه وكلام الفضل بن شاذان فيه مشهور
وكذا الكلام في ان الامر بالشيء هل يقتضي وجوب مقدمته وتحريم ضده الخاص اولا وهل يجوز التكليف
بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه المعتبر فيه الى غير ذلك ورابعا ان حالنا ليس كحال من في عصرهم عم فانهم كانوا يعرفون
المسائل واجدين للقراين ما اغناهم عن النظر في ذلك ولو فرض ان حالهم كحالنا ومع ذلك لم
يبحثوا في ذلك كانوا مقصرين في اتيانهم بما امرهم على شيء او بانتفى بوجه كالفساد واما الامر
الثاني وهو التمسك بحكم البداهة فغيره ان الانكر حكم البديهة بوجوب العمل بالاوامر والنواهي لكن على
الوجه الذي اراده الشارع لا على الوجه الذي يريده المكلف والوجه الذي اراده الشارع هو ما اختاره
المعظم لا غير كما هو ظاهر مما مر والحاصل ان المنكر لهذا العلم منكر لاصل الاجتهاد كالفاضل محمد امين الاسترابادي
تمسكا بان المجتهد فيه لا يكون الا ظنيا واحكامنا كلها قطعية لعدم جواز العمل بالقران والسنة النبوية الا
بعد وجود ما يفسرها ويوافقها في كلام الائمة عم والاخبار كلها قطعية وفيه اولا ان فساد هذا البيان
مما لا يحتاج الى البيان وثانيا ان حصر المجتهد فيه في الظني عم وثالثا ان دعوى قطعية اخبار الائمة عم
مطلقا صدورا ودلالة في حيز المنع ورابعا انه يرده ما جعله صحيحا من الخبرين الذين اوردهما الحلي في اخر
السرائر عن جامع البزنطي صاحب مولانا الرضا عم احدهما عنه عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عم قال
انما علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وثانيهما احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا عم
قال علينا القاء الاصول اليكم وعليكم التفريع فانه رد الفروع الى الاصول هو معنى الاجتهاد المامور به في الصحيحين

الكلام في الدليل على جواز الاجتهاد
لعدم الحاجة الى اصول الفقه
في الاحكام

وجواز الرواية بالمعنى

التكلم بالمعاصرين للائمة
والطلق الشيخ اجماعا على
الجواز كما هو الظاهر
من اصحابنا

ونحوه مما يعلم عجزه لان من الاخبار ما لا ينبغي للمجتهد ضعفا او مرجوحية فان اجتهد فقد اخطأ وان لم يجتهد فقد عصى وسياتي للمطالب مزيد بيان في بحث وجوب الاجتهاد وكفائيته **قوله** ويدخل في ذلك اه اي يدخل فيه ما يتوقف عليه من اللغة استنباط الاحكام من الكتاب والسنة معرفة النحو والتصريف فان الكتاب والسنة لكونهما عربيين يتوقف معرفتهما على ذلك اذ تعرف معاني اصل مفردات الكلام من اللغة وتصاريفها المعنى والاستقبال والنهي والحال ونحوها الموجبة لتغيير معانيها انما تعرف من التصريف والمعاني التركيبية الحاصلة من تركيب العوامل اللفظية والمعنوية مع المعمولات تعرف من النحو وهذا الشرط هو المصرح به في جملة من الكتب كالذريعة والعدة والمعارج والتهذيب وغيرها والدليل على ذلك مضافا الى ما ذكرنا وجوه منها ظهور الاتفاق عليه المصرح به في كلام بعض الاجلة ومنها اصالة عدم جواز تقليد العلماء ليحصل كونه عالما باللغة بالمعنى المذكور واصالة عدم حجية تقليد من لم يعلم بها ونشهد لذلك بل يدل عليه انحصار علماء الاسلام من الخاصة والعامة الى اللغة بالمعنى المذكور ومع ذلك فان جلية الثاني في كون اللغة شرطا لغنية عن البيان فانا نرى بالعيان ان من لم يعرف اللغة لم يفهم المعنى المراد من الكتاب والسنة وحصول الغنا عنها في بعض الالفاظ المتداولة لا ينفي الحاجة اليها بالكلية كما هو ظاهر ثم انه يظهر من اقتصار المصنف كغيره على العلوم الثلاثة عدم كون علم المعاني والبيان وعلم القراءة من جملة الشرائط ثم انه ليس من الشرط معرفة جميع المسائل من العلوم الثلاثة كما هو المصرح به في التهذيب والمنية وشرح ولا حفظها عن ظهر القلب بل اللازم معرفة ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى الكتب كما هو المصرح به في الكتب المزبورة وهنا تتمة انه هل يجوز الاكتفاء بكتاب واحد اولا والثاني نظر المصنف وسيجيء كشف المقام وهو اولى **قوله** قدر ما يتعلق بالاحكام اه وهو نحو خمسمائة اية كما صرح به في الزبدة والمعتبر والتهذيب والذكرى وشرحه ونحوها والكشف والمنية والوافية نافيا الخلاف عن ذلك وقال السيد الاستاد ويجب معرفة ايات الاحكام المتعلقة بالفروع وقد ضبطها الفقهاء وافردوها بالشرح والبيان في مصنفاتهم المشهورة ككنز القران وكنز العرفان وزبدة البيان ومسالك الافهام وغيرها من الكتب الموضوعة في هذا الشان والمشهور انها نحو من خمسمائة اية وقيل انها اقل وقيل اكثر والاصوب ترك التحديد فانها تزيد وتنقص بحسب اختلاف العلماء في وجوه الدلالات وتفاوت اجتهادهم في طرق الاستنباط والانتقال الى اللوازم

والخفية

والخفية والتنبيه للوازم النظرية وعن الباقر ع نزل القران على اربعة ارباع ربع فينا وربع في عدونا وربع سنن وامثال وربع فرائض واحكام وعن امير المؤمنين ع انه نزل اثلاثا ثلث فينا وفي عدونا وثلث سنن وامثال وثلث فرائض واحكام والقران مع اختلافهما في الفاظ التحديد المذكور فان القران ستة الاف وستمائة وستة وستون اية في بعض العد وستمائة وست وثلثون في بعض وربع الف ومائتان واثنان وعشرون والتحديد بالخمسمائة بعيد عنهما وان اعتبر بحسب الكلمات او الحروف وضم ايات الاصول الى الفروع واكتفي بمجرد الاشعار العزيز البالغ حد الظهور والوجه حمل الاثلاث والارباع على مطلق الاقسام والانواع وان اختلفت المقدار او حمل الربع على ما يشمل البطون والثلث على ما يعم وبطون البطون فاما الاول على غاية ما يصل اليه انكار العلماء والثاني على ما يعم والمختص بالائمة ع او حملها على احكام الايات دون ايات الاحكام مع الاكتفاء في الثلث بالاشعار وتعميمه بحيث يشمل البطون ولا ريب ان الاول اكثر من الثاني فان الاية الواحدة ربما دلت على احكام كثيرة وقد ذكر علي بن ابراهيم في تفسيره ان سورة البقرة وحدها اشتملت على خمسمائة حكم واية الشهادة منها على خمسة عشر حكما وقد زاد المتاخرون على ذلك كثيرا ولا تزال تزداد بتلاحق الافكار وتعاقب الانظار انتهى ولا يتوقف الاجتهاد على علم كل الكتاب فلا يجب طلب ذلك للاصل وفي المنية فلا يجب معرفة الايات الدالة على البعث والنشور والقصص واحوال القرون الماضية وكيفية اثابة المطيعين على طاعاتهم ومعاقبة العصاة على عصيانهم وغير ذلك ولا يجب معرفة ما يدل على القصص والامثال وبالجملة فمذهب المعظم انه لا يجب ذلك ولا يتوقف عليه الاجتهاد بل على هذا المقدار بعلم الناسخ والمنسوخ وغير ذلك ولا يجب حفظ ذلك ولا يتوقف عليه الاجتهاد بل على هذا المقدار الذي فظ بل يكون العلم بمواقعه بحيث لو احتاج الى الاية اية منه امكن تحصيلها ولو بالرجوع في كتب التفسير **قوله** ومن السنة الاحاديث المتعلقة اه لا ما لا دخل وتعلق بالمواعظ والاداب واحوال المعاد والمعاش فانه لا يتوقف عليه الاجتهاد ولا دخل له بل القدر الذي يتوقف عليه من السنة الواجب على المجتهد معرفته هو ما ذكره المصنف ليعرف المتواتر والاحاد الصحيح والضعيف والمتصل والمسند والمرسل والمعول والعام والخاص والمقيد والمطلق الى غير ذلك مما هو المعتمد في اثبات الحكم الاحكام **قوله** ومن اهم العلوم اه الى المطالب الاصولية هي اهم العلوم للمجتهد بل هي الركن الاعظم في الاجتهاد كما اعلم من تعريفها في اول الكتاب

وذكر المصنف هناك وجه الحاجة بقوله واما ثمرته علم الفقه عن علم اصول الفقه فظاهر وفي الفوائد
والحاجة اليه من البديهيات كما صرح به المحققون وانه الميزان في الفقه والمعيار لمعرفة مفاسده وما عظم
الشرايط واهمها كما صرح به المحققون الماهرون انتهى وبالجملة فان الحاجة ظاهرة اذ استنباط الاحكام
يتوقف على المقاصد الاصولية كثبوت الحقيقة الشرعية وعدمها وكون الامر للوجوب او لا وكونه للوحدة
او التكرار او الفور او التراخي وغير ذلك من احكام الامر وكذا مباحث النواهي ومباحث المنطوق
والمفهوم والعام والخاص والمطلق والمقيد الى غير ذلك من مقاصده التي يتوقف عليها استنباط الاحكام
ومن الظاهر ان تلك المقاصد لا تعلم الا في علم الاصول بل هي من اهم العلوم المتوقف عليها الاستنباط كما
مر اليه الاشارة وصرح جماعة واما علم الاصول فليس كذلك ولا ريب ان القاير بذلك الا انه
بل يعلم كثيرا منه كما صرح به في كتاب القضاء من شرحه قوله الا من فانه مقوة قدسية ولا ريب ان
القاير بذلك مستغنى عن ذلك وغيره اللهم اجعلنا من الفائزين بذلك امين ولا يبعد ان يجعل قوله
عند الاشارة المجمع ما تقدم والحاصل ان الاحتياج الى شرايط البرهان وهو المنطق للجاهل المجتهد
ليستنبط الاحكام من الادلة بطريق النظر فهو محتاج الى المنطق في معرفة احوال النظر من الصحة و
الفساد وكذا كيفية الترتيب وكيفية استفادة المجهولات من المعلومات ويتحقق ذلك بمعرفة
البرهان واقسامه التي عند تحققها يكون الشكل منتجا وبفقدها او فقد بعضها لا يحصل الانتاج
واما ما قيل من ان المنطق لو كان عاصما عن الخطاء ومغنيا للانسان لما وقع من المنطقي فكان عن الخيل
كيف ان الانسان جايز الخطاء وعند الانسان الامن فان يعصمه انه لكنه مصون عنه في الاغلب
ثم ان هذا الاستثناء في كلام المصنف فاسد لفظا بل ومعنى كما لا يخفى على من تامل واعمق والحق
ترك هذا الاستثناء في المقام لعدم الفائدة لو اغمضنا العين عن عدم افادته من المفسدة ولعل ذلك المذكور
اصطلح ما اعلم الا الشهيد قدس سره وصاحب الوافية قوله وهي ملكة مستقيمة وهي المسماة بالقوة
القدسية المعتبرة في باب الاجتهاد والا فتحصيل ساير المقدمات قد صار سهلا في زماننا هذا وما قاربه
لكثرة بحث العلماء والفقهاء في ذلك كما صرح به غير واحد فكم عالم قد حصل جميع ما يتوقف عليه الاجتهاد
الا انه لما لم يكن له تلك القوة كان اسيرا في قيد التقليد ومن قول بعض الاخبارية بنفي الاجتهاد بانه
اعتبارها وشرطها فيه بنفسه فاسد كما سنبينه في كون الاجتهاد واجبا كفائيا والحاصل ان تلك القوة

من فضل

من فضل الله يؤتيها من يشاء من عباده والله ذو الفضل العظيم ولكثرة المجاهدة والرياضة والممارسة
لا هلها في تحصيلها مدخل عظيم جعلنا الله من اهلها بلطفه الجسيم العظيم وفي الفوائد ومن الشرايط القوة
القدسية والملكة القوية وهو اصل الشرايط لو وجد ينفع باقي الشرايط ويجتمع من الادلة والامارات
والتنبيهات بل بادنى اشارة يتفطن بالاختلافات وعلاجها بل بادنى توجه النفس يتفطن بالاحتياج
الى الشرايط ويدرك ان العلاج الاختلافات وان العلاج لا بعينه وانه يتفرع الشرايط ولو لم يوجد لم ينفع
تتبع البديهيات ولا دليل النظريات كما نشاهد الان واعلم ان هذا الشرط يتضمن اصولا الاول ان لا يكون
معوج السليقة فانه اشد الماسة الباطنة والاعوجاج ذاتي كما ذكر وكسبي باعتبار العوارض مثل سبق تقليد
او شبهة وطريق معرفة الاعوجاج العرض على افهام الفقهاء فان وافق فهمه واجتهاده طريقتهم فليحمد الله
والا فليتدارك والا فليتهم نفسه الثاني ان لا يكون رجلا لجاجا في قلبه محبة البحث والاعتراض ومثل هذا
القلب لا يكاد يهتدي ولا يعرف الحق من الباطل الثالث ان لا يكون لرحمة ذهن زائد بحيث لا يقف
ولا يجزم على شيء مثل اصحاب الجربزة الرابع ان لا يكون بليدا لا يتفطن بالمشكلات والدقائق ويقبل كلما سمع
ويميل مع كل قائل بل لا بد له من حذاقة وفطنة ليعرف الحق من الباطل ويدري في كل فرع يوجد ويتجلى
به انه من اي اصل يتفرع الخامس ان الفقه لم يشرع بعد ذلك في الفقه فانه يحرف الفقه كثيرا لسبب
الشرع هيئته بغير ان لا يكون مدة عمره متوغلا في الكلام او الرياضي او غيرهما الا ما هو طريقة غير طريق
الفقه ثم يشرع بعد ذلك في الفقه فانه يحرف الفقه كثيرا لسبب انسه بغير طريقته السادس ان لا يكون
مفرطا في الاحتياط فانه ربما يخرب الفقه كما انا شاهدنا من كثير ممن افرط في الاحتياط فانه فيه لم يزله بل كل من افرط
فقيها لا في مقام العمل لنفسه ولا في مقام الفتوى لغيره السابع ان لا يكون حريا غاية الجرأة في الفتوى
انتهى ملخصا قوله جعلته الاصحاب كالنهاية ومرجع اه وذكر قدس سره ما ينفتح منه في الوافية و
الفوايد ولهم وجوه منها ما في الوافية من ان هذا العلم باحث عن طرق الاحكام الشرعية فيتوقف على وجودها
المتوقف على معرفة الشارع واثباته ومعرفة النبي وما يجوز عليه وما لا يجوز وفي المنية اما تاخر هذا
العلم عن علم الكلام فلان هذا العلم باحث عن ادلة الاحكام الشرعية وكونها مفيدة لها شرعا وذلك
يتوقف على معرفة الله فان معرفة الحكم بدون معرفة الشارع محال وعلى معرفة صفاته من كونه قادرا عالما
مرسلا للرسل وعلى صدق الرسل وعصمته وذلك انما يثبت في علم الكلام قوله اذ هو شرط الايمان

الكلام بما لا يتوقف الفقه
على علم الكلام من الاحكام

ولا اختصاص له بالمجتهد بل يعم المجتهدين والمقلدين وجميع المكلفين فلا دخل له في حقيقة الاجتهاد والحاصل
انه ان كان مراد المشترطين به هو تصحيح الاعتقاد وصيرورة المجتهد مؤمنا فقد عرفت ان الايمان شرط
لا اختصاص له بالمجتهد ولا دخل له في اصل الاجتهاد على انه لو كان المراد بيان شرطية الايمان فهذا ولا
منع توقف حصوله على علم الكلام فانه كان من مطالبه وثانيا ان المناسب ان يقال يشترط الايمان ولا حاجة
الى التطويل باشتراط علم الكلام مع ايهامه خلاف المقصود من الاطلاع على ما حققه المتكلمون من
احوال الجواهر والاعراض وما اشتملت عليه كتبهم من الاعتراضات واجوبة الشبهات على ما هو دأب
المتحرين في علم الكلام كما نبه عليه الشهيد الثاني في شرحه وان كان المراد ان علم الكلام كالنحو ونحوه
في الاشتراط في توقف اصل الاجتهاد وعليه ففيه منع نعم هو شرط جواز العمل بالاجتهاد لمقلدي
المجتهد فلو فرض ان الكافر العالم اجتهد في هذا الدين على فرض صحته واستقر رأيه على حكم ثم
تاب وامن وقطع بانه لم يقصر في الاجتهاد جاز له العمل بما كان اجتهد لان محض التوبة لا يجعل
ما استنبط بالاجتهاد دفعها نعم كثير من القواعد كقاعدة اللطف وقاعدة العصمة وقاعدة ان
الحكيم لا يصدر عنه القبيح ولا يكلف بما لا يطاق وان تأخر البيان عن وقت الحاجة قبيح وامثال
ذلك مما هو مبين في علم الكلام يتوقف عليها الفقه لان الفقيه اذا علم ان الخطاب بما له ظاهر واراده
خلافه من دون قيام القرينة قبيح جاز له العمل بالظاهر وترتيب عليه المسئلة الفقهية ولعل
هذا هو الباعث لجعل الايمان من الشروط كما صنع اكثر الاصوليين ولكن يمكن الغناء عنه بشرطية
اصول الفقه لتضمنه الاشارة الى القواعد المذكورة ولعل لما ذكرنا لم يتعرض لهذا الاشتراط في بعض
الكتب كبعض [illegible] ويمكن ان يقال ايضا ان الوجه في عدم التعرض هو ان المطالب الكلامية
كاثبات الصانع وصفاته الجمالية والجلالية والنبوة والامامة والعصمة وغير ذلك مطالب عقلية
تدرك بالعقل لا غير اذ لو عرفت بالشرع فهو اما الشارع او غيره والاول دوري والثاني لا يعين
به وسابقه لا مزيد بيان بعون الله السبحان قوله فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد اه كانه اراد
بعدم توقف اصل الاجتهاد على معرفة الفقه ان البصيرة الكاملة والقوة التامة في الاجتهاد متوقفة
عليها وعلى غيرها ولا بد من انس بلسان الفقهاء وفي الشرح اما اشتراطنا لتحصيل البصيرة الكاملة
والقوة في الاستدلال واما وجوبا لتحصيل الظن بعدم الاجماع على خلاف ما هو من الفوائد ومن الشرائط

معرفة فقه الفقهاء وكتب استدلالهم وكونه شرطا غير خفي على من له ادنى فطانة اذ لو لم يطلع عليها
واسال لا يمكن الاجتهاد والفتوى وفي الوافية الثامن بعض من الشرائط فروع الفقه ولم يذكره
الاكثر في الشرائط والحق انه لا يكاد يحصل حل الاحاديث ومحاملها بدون ممارسة فروع الفقه
انتهى وفي جملة من الكتب كالقواعد والتهذيب والكشف والمنية مثل ما ذكره المص من عدم كون
العلم بمسائل الفروع شرطا للاجتهاد وفي المنية ان هذه الفروع استخرجها المجتهدون بعد تحقق
كونهم مجتهدين فكيف يكون شرطا في الاجتهاد فان هذه الفروع استخرجها المجتهدون بعد تحقق
كونهم مجتهدين مع تأخرها عنه وفي نج انه لا حاجة للمجتهد الى الفقه لان الفقه نتيجة الاجتهاد فان هذه الفروع
ولدها المجتهدون بعد ان فازوا بمرتبة الاجتهاد فلو كان شرطا في الاجتهاد لزم الدور وجوب الهدى
نظرها بالتامل فيما حكينا عن الوافية فتامل قوله وما يلزم به جهلا او تجاهلا بعض اهل العصر اه لعل المراد
بتلك الامور هو علم المعاني وعلم البيان وعلم البديع وبعض مباحث علم الحساب كالاربعة المتناسبة
والجبر والمقابلة وبعض مباحث علم الصحيفة الهيئة نحو ما يتعلق بكروية الارض وبعض مسائل علم الهندسية كما
لو باع بشكل العروس مثلا وبعض مسائل الطب كما لو احتاج الى تحقيق القرن ونحوه فان المحكي عن المرتضى في
الذريعة ووالد المص في كتاب اداب العالم والمتعلم والشيخ احمد البحراني في كفاية الطالبين توقف الاجتهاد على
العلم الاول وعن ابن جمهور توقفه على الثاني وعن والد المص في الكتاب وصاحب كفاية الطالبين توقفه
على العلوم الثلثة والحق عدم التوقف لان فهم معاني الالفاظ لا يحتاج الى هذه لان فيها بحث عن الزائد
على اصل المراد ان علم المعاني يبحث فيه عن الاحوال التي بها يطابق الكلام مقتضى الحال كاحوال الاسناد الخبري التي
والمسند اليه والمسند والفصل والوصل والايجاز والاطناب والمساوات واما بعض مباحث القصر
والانشاء المحتاج اليه الاجتهاد فقد ذكر في الكتب الاصولية ايضا واما علم البيان فيبحث فيه عما يعرف به
التعبير بوجوه عن المعنى الواحد بطرق مختلفة وما يتعلق بالفقه من احكام الحقيقة والمجاز قد ذكر في كتب الاصول
ايضا واما علم البديع فيعرف به وجوه محسنات الكلام ولا يتوقف على شيء من مباحثه علم الفقه نعم لو قيل
بتقديم الفصيح على غيره والافصح عليه كما سيأتي في باب التراجيح امكن القول بالتوقف على هذه العلوم
الثلثة نظرا الى انه لا يعاد ذلك في هذا الزمان الا بها لكن الترجيح بهذا الوجه في الاخبار في غاية الندرة لقلة
التعارض بهذا الوجه في الاخبار واما الرابع فهو بعض مباحث الحساب فليس مما يتوقف عليه الفقه اذ ليس

على الفقيه الا ان يحكم بان منافر بشيء فهو مما اخذ به وليس عليه بيان كمية المعتبر في قوله لزيد على
سنة الا نصف الا ربع لعدم سنة الا نصف الا ربع مثلا واما الخامس فكذلك للعلم بتقارب مطالع بعض
البلاد وتباعدها الاترى ان علمائنا حكموا بالسماع عن سالامر لانا الصادق ع بما يعرف به الزوال
فاجابهما بالعلامة الجلية وهي زيادة الظل بعد انتقاصه بنصب المقياس على سطح الافق دون
العلامة الدقيقة وهي الدائرة الهندسية فافهم وبالجملة فليس شيء من العلوم السبعة محتاجا اليها
سيما المتجزي والاكثر الاحتياج الى بعض الصنايع كالعلم بالعيون والعيوب وامثال ذلك نعم هي
من المكملات فافهم **قوله** من المسلمين ثم واتفاقا لذلك ولم من العقلاء احترازا عن الطبيعي المذهب
والسوفسطائي من لا يقول بحقيقة الاشياء والاعيان الثابتة **قوله** وخالف في ذلك شذ
من اهل الخلاف والمخالف هو الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري فان الاول نفي الاثم عن المخطي و
الثاني نفي الخطأ ايضا فقال ان كل مجتهد في العقليات ايضا مصيب كما قيل وكلام العلامة في تهذيب
ظاهر في خلافه وكذا المنية فقال اجتمعت العلماء على ان المصيب في العقليات واحد الا الجاحظ والعنبري
فانهما قالا كل مجتهد مصيب على معنى المطابقة بل بمعنى زوال الاثم وفي المنية انهما ذهبا الى
ان كل مجتهد في العقليات مصيب وليس مرادهما من الاصابة مطابقة الاعتقادات المختلفة لما في
نفس الامر فان استحالة ذلك معلومة بالبديهة بل مرادهما نفي الحرج والاثم عن المخطي باعتقاد
خلاف الواقع وخروجه عن العهدة بذلك الاجتهاد وهو مذهب الفاضل الميبدي في شرح الديوان
حيث قال بعد نقل المذاهب المختلفة والكل ناج بل مذهب كل قائل بوحدة الوجود كما لا يخفى على المتتبع
بل مذهب من قال بجواز التقليد في الاصول كالمحقق الطوسي نصير الملة والدين والمقدس الاردبيلي كما سيأتي
ومذهب الشهيد الثاني في المسالك وشيخ البهائي في بدء فقال يمنع صدق الفاسق على المخطي في بعض الاحكام
بعد الجهد وذكر انها بان الفاسق الفسق هو الخروج عن الطاعة مع العلم به ولا ريب في ان ما ذهب اليه
ذلك المخطي المجاهد يجعله من اعظم القربات وقد مر اليه الاشارة في بحث اشتراط الايمان في قبول
رواية الراوي وكيف كان فهنا مطلبان الاول بطلان التصويب في المسئلة ولا ريب فيه ويدل عليه
مضافا الى الاجماع كلما يدل على بطلان التصويب في الفروع والثاني تاثيم المخطي وعدم عذره ظاهرا و
بالجاد هو مشكل والتقليل بما ذكره المص وجزم ان انه كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا دليل

الكلام فيما لكون المصيب في العقليات
واحد والمخطي فيها اثم
الاحكام

جريانه

لجريانه في الفروع فيلزم تاثيم المخطي هنا وبقائه في العهدة ولا يقولون به وايضا ان المخطي يدعي الاتيان
وعدم تقصيره في تحصيل امره الذي هو مكلف به وظاهر بعض الايات والاخبار بل العقل عدم تاثيمه
في هذا لكن ظواهر الايات الاخر مثل اية المجاهدة وكذا الاخبار المعتضدة بالفتوى تاثيمه لتقصيره
في النظر وهذا هو الاظهر لكونه الظاهر واما الباطن فانه تعالى يجازيه على حسب ما يعلم من حاله فالترجيح كما
في مقدمة توبة المرتد الفطري بالحمل الظاهر على ما قررنه الكتب الفقهية فتأمل **قوله** فان كان عليها قاطع
اه الظاهر ان المراد بالدليل القاطع كونه قطعي الدلالة وان احتاج وجدانه الى الطلب والفحص بان
بان كان بحيث لو طلبه وفحص المجتهد لوجده ووصل اليه جزما فعدم وصول من لم يصل اليه يكشف
عن تقصيره فالمخطي في المسئلة التي قام عليها دليل قاطع بالمعنى المذكور لاجل تقصيره غير معذور
كما في العقليات **قوله** نعم اختلفوا في التصويب بمعنى في الاحكام الشرعية وما سبق في
من الضابط في قوله فيها عاما يعطيها **قوله** وقيل كل مجتهد مصيب القايل بذلك هو الاشعري
وابو الهذيل والجبائيان وابو بكر القاضي ومنشأ الخلاف كما اشار اليه المص بقوله يعني انه
ان لكل واقعة تعرض من الوقايع لله تعالى فيها حكما معينا ام لا فمن قال بالاول قال بان المصيب واحد
وهو من وجده وغيره مخطئ معذور ومن قال بالثاني قال بان المصيب كل واحد فيحكم حتى
لو ذهب خمسة في واقعة الى خمسة احكام كان كل واحد منها حكم الله وكل واحد فيحكم وكلا واحد
منهم مصيبا **قوله** وهذا القول هو الاقرب الى الصواب اه وقد مر بحجة في تعريف الفقه في اول
الكتاب فلا نعيد حذرا من الاطناب ولكن نذكر هنا حجة دلايل الطرفين اجمالا واما ما يدل
على بطلان التصويب فوجوه الاول الاجماع المستفيض الثاني الاخبار الكثيرة منها ما روي عن النبي
انه قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد والمصيب من وصل باجتهاده
الى ما هو حكم الواقعة في الواقع ودل الخبر ايضا على ان لكل واقعة حكما معينا واقعيا ومصيبه مصيب
ومخطئه مخطئ والا لكان الحكم باصابة احدهما وخطاء الاخر ترجيحا بلا مرجح وبالجملة فهو صريح
في ان المجتهد قسمان مصيب ومخطئ وعن بعض الاصحاب وهذا وان كان خبرا احادا الا انه
الائمة تلقوه بالقبول ولم نجد له رادا بل الانصاف ما قاله بعض الاصحاب من الاخبار الدالة
على ان الله تعالى في كل واقعة حكما حتى ارش الخدش كادت ان تبلغ التواتر ومنها ما روي انه سئل

الكلام فيما بطلان التصويب
في الفروع من الاحكام

عليا عن المرأة التي امر باحضارها ليقيم عليها الحد فاجهضت خوفا من صولته فقد كان سأل عثمان
وعبد الرحمن بن عوف هل عليه الدية فقالا لا انما انت مؤدب فقال علي ان كانا
قد اجتهدا فقد اخطآ وان لم يجتهدا فقد غشاك ثم الزمه الدية الثالث دليل العقل كما مر في بعض
الفقر الرابع اصالة عدم التعدد المعتضدة بالشهرة الخامس ما ذكره في بعض من شيوع تخطئة
السلف بعضهم بعضا بلا نكير السادس ان مسئلة التصويب والخطئة من المسائل الاصولية العقلية
المكلف بها المعصوم من المصوبة فالمعروف بان المصيب فيها واحد وغيره مخطئ فكيف لهم ان يقولوا
هنا بان كل مجتهد مصيب فافهم السابع الآيات الدالة على ذم الحكم بغير ما انزل الله ومن المعلوم ثبوت
الاجتهاد والحكم بما انزل الله وللمصوبة ايضا وجوها اولها انه لو كان لله تعالى حكم
بحسب الواقع وكان من وجده مصيبا وغيره مخطئا فالمخطئ اما ان يعمل بما ادى اليه اجتهاده اولا
والثاني باطل اجماعا فعلى الاول اما ان يقول ببقاء الحكم الواقعي بالنسبة اليه اولا فعلى الاول يلزم
التكليف بالنقيضين وعلى الثاني يلزم التغيير في حكم الله من غير نسخ وهو باطل اجماعا على انه لا يتعقل النسخ
هنا كما يظهر بالتامل وقد يقرر الاستدلال بوجه اخر وهو ان عمل المجتهد بظنه الحاصل من اجتهاده
واجب اجماعا وخلافه حرام كك فلو كان بعض الظنون خطأ لزم وجوب العمل بالخطأ وحرمة
العمل بالصواب واجاب عنه المشهور بالنقض بالقطعيات فان المصيب فيها واحد اتفاقا وقال السيد
الخليفة ويمكن الجواب لقاعدة الحسن والقبح الذاتيين بان المراد بالصواب ما فيه جهة الحسن الذاتي
وان لم يتعلق به الحكم وبالخطاء بخلافه فنختار ان الحكم ليس متعلقا بالصواب بالنسبة الى من ظن
خلافه وكونه صوابا باعتبار انه فيه جهة الحسن الذاتي وانما يتعلق الحكم بالظن باعتبار حسنه العرضي
وهو كونه متعلق الظن ولو تعلق بالصواب اجتمع الحسنان فله ثوابان والا فثواب واحد ويمكن
التقرير بوجه اخصر وهو ان الواقع بما هو واقع لنا مجهول فيرجع الى بعض المجهول فلا منافاة
عن العمل بالظن مع بقاء الحكم الواقعي بحاله ودعوى انه يلزم التكليف بالنقيضين فاسدة لان
الحكم الواقعي لم يتعلق به التكليف ونعني بقولنا ان في الواقع حكما ان هناك امرا فيه جهة
حسن ذاتي فموافقة الظنون له اصابة والظان به مصيب ومخالفتها له خطأ والظان به مخطئ ثم
اولا ان الجواب بقاعدة الحسن والقبح جواب بما لا يسلمه الخصم وثانيا انه لا وجه لقوله بالنسبة الى من ظن خلافه

الكلام فيما يجب القول بالتصويب
في الاحكام

وثالثها انه

وثالثها انه يلزم تعلق التكليف بالحكم الواقعي من التحقيق بيان انه ان اراد بالتعلق التعلق الظني وان اراد
به الفعلي فلا وجه لكنه غير محل النزاع فالتحقيق في الجواب ان يقال ان كل واحد من المجتهدين المختلفين
في الحكم كان بالحكم الواقعي نظرا الى ثبوته وان كان عليا لكن طريقه اليه الظن غاية الامر
قيام احتمال الخطاء عند كل واحد منهم احتمالا موهوما فنفيه غير قاطع انه لا يلزم منه في شيء من الطلب
خصوصا اذا كان تعلق الاثبات ظنيا كما في موضع البحث اذا تقرر ذلك نقول ببقاء الحكم الواقعي
بالنسبة اليه ونمنع لزوم التكليف بالنقيضين وانما يلزم ذلك لو اعترف المجتهد بخطاء اجتهاده
وحكم بحكم اخر في خطائه لا ينفع كما هو ظاهر بل في صورة الاعتراف ايضا لا يلزم التكليف بالنقيضين
لوجوب الرجوع عليه وبعد التامل فيما ذكرنا يظهر النقض بالقطعيات ايضا فتم الثاني انه لو كان لله
تعالى في الواقعة حكم قبل الاجتهاد لكن مما انزل الله تعالى في تلك الواقعة هو ذلك الحكم لزم ان يكون
الحاكم بغير ذلك الحكم لم يحكم بما انزل الله فيكون فاسقا او كافرا او ظالما لقوله تعالى ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وفي موضع اخر فاولئك هم الكافرون وفي اخر فاولئك هم
الظالمون واللازم اعني فسق المخالف وكفره او ظلمه باطل اجماعا فلا حكم له معينا والجواب عنه لان
المجتهد لما كان مامورا بالحكم بظنه الحاصل من اجتهاده وان كان ظنه خطأ كان حاكما بما انزل الله
تعالى فان من جملة ما انزل الله انه كل مجتهد مامور بان يحكم في الواقعة بمقتضى ظنه وان لم يطابق الواقع
في الواقع فمنع اللازم ح بين **قوله** فلا رجع البحث الى قول اكثرهم [illegible] وغيره والظاهر
ان النزاع في جواز تقليد الميت وعدمه ظاهرة اذ لا لازم التصويب الجواز وفي وجوب تكرار النظر
وعدمه وقد ذكروا للنزاع فروعا للمسألة منها المجتهد في القبلة اذا ظهر خطائه هل يجب عليه القضاء
او الاعادة المنصوص عندنا وجوب الاعادة ان علم في الوقت لا في خارجه ولنا قولا باخر ان المستدبر يعيد
مطلقا وكله مبني على ان المجتهد قد لا يكون مصيبا ومنها انه لو صلى خلف من لا يرى وجوب السورة
او التسليم او نحو ذلك ولم يفعله او فعل على وجه الاستحباب بحيث يغير الوجه ففي صحة الاقتداء
قولان مرتبان ويبتني على القول بالتخطئة عدم الجواز ومنها انفاذ المجتهد حكم مجتهد اخر مخالف
له في ماخذ الحكم وفي جوازه ايضا وجهان مرتبان **قوله** والتقليد هو العمل بقول الغير من
غير حجة وفي الوافية هو قبول قول من يجوز عليه الخطأ من غير حجة ودليل وفي مجمع البحرين بعد ان

الكلام في مباحث التقليد
في الاحكام

جعل بمعنى الالزام كما في حديث الخلافة فقلدها رسول الله عليا اى الزمه بها اى جعلها فى رقبته وولاه
امرها قاله و فى اصطلاح اهل العلم قبول قول الغير من غير دليل سمى بذلك لان المقلد يجعل ما يعتقد
من القول الغير من حق و باطل قلادة فى عنق من قلده انتهى والاولى ان يقال هو الاعتماد على من يجوز عليه الخطاء
من غير دليل ليقطع العقل ويميز كاعتماد العامى بالعامى او المجتهد بالمجتهد فالرجوع الى المعصوم والى
الاجماع والى الشاهدين ليس تقليدا وكذا رجوع العامى الى المجتهد لقيام الادلة على ذلك كله **قوله** هذا بالنظر
الى اصل الاستعمال انه ولعل مراده ان ما ذكره من معنى التقليد ناظر الى الاستعمال اللغوى مشيرا الى كما
بينه وبين تعليق القلادة او نقلا مجازيا والظاهر هو الثانى كما هو ظاهر ما حكينا عن المجمع واما تسمية اخذ
العامى بقول المفتى تقليدا فى العرف فهو اصطلاح اخص ولا مشاحة فى التسمية والاصطلاح كما نبه عليه
فى شرح العضدى وقد مر نظيره فى تسمية الحديث بالصحيح والحسن والموثق فلا يرد ما اورده
بعض الفضلاء من الاشكال بقوله فيشكل قولهم بجواز التقليد فى الفروع دون الاصول لانه
المراد من لفظ التقليد هنا ان كان ما ليس عليه دليل فكيف يجوز فى الاول وان كان المراد به
ما عليه دليل فكيف لا يجوز فى الثانى فان اختار الثانى فلا يلزم من جوازه فى الاول لقيام الدليل
عليه جوازه فى الثانى لعدم الملازمة بينهما اصلا هذا مع انه لم يرد شىء لفظ التقليد بالملاق واحد ما ليس
عليه دليل وما عليه دليل بل لا يريد هنا منه ما عليه دليل الجا ما لخصم حيث نعم انه ليس عليه دليل فى المسئلة
الاية اريد منه ما ليس عليه دليل الجا ما لخصم ايضا حيث نعم انه عليه دليل كما سيأتى بيان ذلك مفصلا
قوله فاكثر العلماء انه اى من الخاصة والعامة على جواز التقليد بالمعنى العرفى كما ذكره المصنف فى
الفريضة بمعنى ان الاجتهاد ليس واجبا عينيا على كل مكلف بل هو واجب كفائى و فى شرح ذى قد اختلف
فى جواز التقليد فى الفروع بحجية الامامية كافة واكثر الناس وصنعة معتزلة بغداد و فى ابنه اتفق المحققون
على انه يجوز للعامى تقليد المجتهد فى فروع الشرع وكذا من ليس بمجتهد وان كان تحصل البعض
الامور المعتبرة فى الاجتهاد بل يجب عليه ذلك والاخذ بقول المفتى انتهى هذا احد القولين فى
المسئلة والقول الثانى انه لا يجوز له التقليد بل الاجتهاد واجب عينى وهو المحكى عن ابن زهرة
فى الغنية و فقهاء الحلب كابى الصلاح و ابن حمزة و فى العدة حكى عن قوم من البغداديين انهم قالوا
لا يجوز ان يقلد احد لان تقليده محرم على كل حال و سووا فى ذلك بين الفروع والاصول والمعول

ذالك

الكلام فيما يكون الاجتهاد واجبا كفائيا او عينيا للاحكام

هو القول

٧٦

هو القول الاول لوجوه كثيرة اقويها ان حجة الاجماع المستفيض من الطرفين وظاهر قوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والاخبار الكثيرة وقد ذكر بعضها فى تضاعيف الكتاب ولزوم العسر والحرج
واما الاول اى الاجماع فهو المصرح به فى جملة من الكتب كالذريعة والعدة والغنية وشرح ذى والايضا
وكرى والاحكام وشرح المختصر وغيرهم ابن زهرة وامثاله لا يقدح فى دعوى الاجماع كما نبه عليه فى
هذا مع ان جماعة نقلوا الاجماع المذكور كالفاضلين والسيد عميد الدين لم ينسبوا القول بالمنع فى نقلهم
دعوى الاجماع على الجواز الى احد من الامامية بل ظاهر كلام شارح ذى كما ترى عدم وجود قائل من الامامية
بالمنع فلو كان فقهاء الحلب ونحوهم ممن صار اليه لاطلعوا عليه ولعرفوا به ونقل الشهيد بالاطلاع
فى غاية الغرابة ولو جمع بين هذا وبين عدم حكاية من تقدم ذلك بان فقهاء الحلب صاروا اليه رجوعا
عنه لم يكن بعيدا بل كان وجهها البعد مصيرهم الى القول بوجوب تحصيل العلم او الاجتهاد على
العامى فانه فى غاية الوضوح من الفساد واما الثانى وهو الاية فقد تمسك به فى جملة من الكتب
كالمعارج والتمهيد والاحكام قال فيه اما النص فقوله تعالى فاسئلوا الاية وهو عام لكل المخاطبين ويجب
ان يكون عاما فى السؤال عن كل ما لم يعلم بحيث يدخل فيه محل النزاع والا لكان متناولا للبعض
ما لا يعلم لا بعينه او لا يعلم بعينه والاول غير ماخوذ من دلالة اللفظ والثانى يلزم منه ما فهم من تخصيص
الامر بالسؤال وهو طلب الفائدة ببعض الصور دون بعض وهو خلاف الاصل واذا كان عاما فى
الاشخاص و فى كل ما ليس بمعلوم فادنى درجات قوله تعالى فاسئلوا انه الجواز وهو خلاف مذهب
الخصوم و فى المختصر غير المجتهد يلزمه التقليد وان كان عالما بدليل قوله تعالى فاسئلوا الاية وهو عام فيمن
لا يعلم و فى شرحه للعضدى لنا قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر الاية وهو عام فى جميع من لا يعلم فانه علق
الامر بالسؤال هو الجهل والامر المقيد بالعلة يتكرر بتكررها فيتعلق هذا الامر بكل عالم بهذه المسئلة فيجب
فيها السؤال انتهى ثم واما الثالث وهو الاخبار فمنها ما مر من خبر عمر بن حنظلة وخبر ابى خديجة عن
الصادق كما تمسك بهما فى كرة والكفاية ومنها ما تمسك به فى كرة ايضا من قال لفقهاء الشيعة الامناء
بين الناس فيجب ذلك عليهم قال لعن رسول الله من نظر الى فرج امرأة لا تحل له ورجلا خان اخاه فى امرأته و
رجلا احتاج اليه الناس لفقهه فسألهم الرشوة ومنها ما ذكره المصنف فى ديباجة الكتاب وجملة منها قد ذكرت
فى البحار واما الرابع وهو لزوم العسر والحرج فقد تمسك به فى جملة من الكتب فى زمن لو وجب على العام

النظر في ادلة الفقه لكان اما قبل وقوع الحادثة او عند ها والقسمان باطلان اما قبلها فنفي بالاجماع
ولانه يؤدي الى استيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر في امر المعاش المضطر اليه واما عند
نزول الواقعة فذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين لا يقال
هذا لازم في المسائل العقائدية مع انه لا يسوغ فيها التقليد لانا نقول تلك حصولها سهل بادنى الالتفات
وهي عقايد مضبوطة ولا كذلك الفقه وحوادثه لانتشارها وافرادها كل مسألة منها بدليل على حيالها ونحن
بصدد في مقام الاحتجاج على المختار ولان الحادثة اذا نزلت بالعامي فان لم يكن مكلفا بالاستدلال فان
كان بالبراءة الاصلية فهو باطل بالاجماع وان كان بغيرها فان لزم ذلك حينئذ امتثال عقله فهو باطل
اجماعا وان كان حين حدوث الحادثة لزم تكليف ما لا يطاق من في مثله من كون وجوب التفقه كفائيا
للزوم الحرج وبالجملة فلا ريب انه لو وجب الاجتهاد عينا لزم العسر الشديد والحرج العظيم بل اختلال
نظام العالم واختلال معيشة بني آدم اذ الاجتهاد ليس طريقا سهل المسلك يحصل في زمان قصير بل اسـ
يحتاج تحصيله وتحصيل ما يتوقف عليه من المبادي الى صرف مدة العمر او اغلبه كما اشار اليه المصنف بقوله واحتجا
مع ذلك الى الانام **قوله** وانهم اكتفوا منه بمعرفة الاجماع اه هذه عبارة كورة فقال بعد ذلك وما ذكر من الحرج
عن المقلدين عند التحقيق وخصوصا عند من اعتبر حجية خبر الواحد فان في البحث عنه غرضا اراد بهذا الكلام
الرد على من لعله يخالف بعض القدماء وحاصله ان الرجوع الى اجماع العلماء والى النصوص الظاهرة وغيرها مما
ذكروه يتوقف على العلم بصحة الاستدلال بالمذكورات وهو من المسائل الاجتهادية سيما اذا كان
النصوص من الاخبار الاحاد التي فيها معركة آراء الاعلام ومنها يستنبط جل الاحكام فلا يجوز الاعتماد على
المذكورات الا بعد الاجتهاد في حجيتها وجواز العمل بها اما ان يعتمد في ذلك على العلماء او يجتهد في ذلك
والاول تقليد والثاني اجتهاد **قوله** والنصوص محصورة اه يحتمل النصب والرفع وعلى الاول فهو عطف
على اسم ان وعلى الثاني استئناف بياني وعلى التقديرين جواب عن سؤال مقدر يرد على قوله مع فقد
نص اه تقريره ان النصوص غير محصورة فكيف يعلمون في كل واقعة فقد النص فيه حتى يتمسكوا باصالة
الاباحة في المنافع والحرمة في المضار والجواب المذكور مشوب بالقصور كما هو ظاهر من المذكور **قوله**
والجاهل المتوقف فيه اه نعم الحال كما قال لكن هذا كلام لا يدفع الاشكال وهو ان اثبات جواز التقليد
للعامي لا ينفع لان رجوعه الى المجتهد اما بالتقليد او بالاجتهاد والثاني خلاف الفرض والاول مستلزم

كاثبات

كاثباته الحجرانية ويدفع بان عدم وجوب الاجتهاد وعليه من المسائل الكلامية التي لابد ان يستقل بها المقلد
فلا يرجع فيها الى تقليد المجتهد بل هو مجتهد فيها فيحكم عقله اما بعدم وجوب الاجتهاد في الجزئيات او جواز
تقليده في عدم جواز الاجتهاد ثم التقليد فيها فانه بعد التامل سيما بعد سماعه من العلماء انه يجوز له التقليد
للزوم العسر والحرج يحكم بعدم وجوب الاجتهاد وفهمها اليك اجتهاد من العامي وجب عليه الرجوع الى اجتهاده
ولم يلزم خلاف الفرض اذ الفرض انه عامي في الجزئيات الفرعية وهذه مسألة كلامية فافهم اذا عرفت هذا
فاعلم ان القول بعدم جواز التقليد مع حجيتها في الغنية من ان الطائفة مجمعة على انه لا يجوز العمل الا بعلم
وحاصله ان التقليد عمل بغير علم وما كان كذلك لا يجوز اجماعا وفيه اولا منع الصغرى ان اراد بالعلم معناه
الشرعي لان التقليد عمل بما هو معلوم اعتباره شرعا لما مر من الادلة على ذلك وثانيا منع الكبرى لان ادعى
الاجماع على لزوم كون المعمول به معلوما بنفسه العلم كالتواتر فمنع هذه الدعوى في غاية الجلاء ويشهد
بكذبها تمسك معظمهم غالبا بظواهر الكتاب والسنة واصالة البراءة والاباحة ونحوها مما فيه ايضا من ان
التقليد قبيح وما كان كذلك لا يجوز الفعلية وفيه اولا منع الصغرى لقيام القاطع على اعتباره كما عرفت
ثانيا منع الكبرى فان القبيح بالذات قد يتصف بالحسن بالعرض كالكذب النافع فليكن التقليد باعتبار الاضطرار
اليه من هذا القبيل ومنها انه مقلوب عليه لان تطرق القبيح الى التقليد لو كان انما هو لاجل عدم افادته العلم
وقيام احتمال الخطاء نعم وهذا بعينه آت في الاجتهاد والنقض بطلب المانع من جواز التقليد بل هو خير
النوع كما لا يخفى وصرح به جماعة منهم المرتضى ومنها ما حكاه عن الفاضلين في الذريعة والمعارج فانه
لو جاز التقليد في فروع الدين لجاز في اصوله كالتوحيد والعدل والنبوة والثاني باطل اما الملازمة
فلان المقتضي لجواز التقليد في الفروع ليس الا وجود امارة توجب الظن بصدق المفتي والعمل بالظن
لازم وهذا المقتضي موجود هنا فيثبت الاكتفاء به في الاصول واما بطلان التالي فلوجوب تحصيل
العلم بالمسائل الاصولية وهو منتف فيه اما اولا فلانه منقوض بالوجه لانا نقول لو جاز الاجتهاد في الفروع
كما تقولون به لجاز مثله في الاصول والتالي باطل للزوم تحصيل العلم فيها فما تقدم مثله فجوابكم عن
هذا هو جوابنا واما ثانيا فللمنع من بطلان التالي وقد صار جماعة من محققي الامامية الى جواز التقليد
في الاصول ومنهم الشيخ في العدة واما ثالثا فلانه لو تم انما يتم على القول بكون التقليد من باب الظن لا
من باب التعبد واما رابعا فلما في ... فقال في مقام الجواب عن الحجة المذكورة والجواب الفرق بين المسلكين

الكلام فيما الحجر القول بكون
الاجتهاد واجبا عينيا في الاحكام

بتشعب مسائل الفقه وكثرة ادلتها وسهولة ادلة الكلام وقلتها معروف الذريعة اما حمل الاصول على الفروع
في جواز التقليد فغير صحيح الى ان قال واما قولهم اذا امكن ان يعلم الاصول وهو اغمض فلابد من ان يكون
متمكنا من العلم في الفروع فغلط لان العلم بالاصول من التوحيد والعدل وما يلحق بهما يمكن ان يعلم
من جهة الجملة من اخص الوجوه واقربها والحوادث التي لا تحصر ولا تنضبط لا يكفي فيها العلم بالجملة ولا
بل كل مسئلة منها من علم بخصوصها فالعامي لا يجوز ان يتمكن من العلم بتفصيل احكام كل الحوادث التي حدثت
وتحدث من حيث يتمكن من العلم بالاصول على طريق الجملة وقد فرقنا بين المسئلتين في مواضع من
كتبنا انتهى ومنها ما في بعض المانعين من ان القول بجواز التقليد يفضي الى بطلانه لانه يقتضي جواز
تقليد من يمنع التقليد فيكون باطلا وفيه انا لا نم جواز التقليد في هذه المسئلة مطلقا سلمنا ولكن
لا يجوز تقليد المانع من التقليد للادلة القاطعة على جوازه في جميع المسائل الفقهية ومنها غير ذلك
لا فائدة في ذكرها ولعل ما في لم مزيد بيان بعضها انشاء الله وبالجملة فالقول بعينية وجوب الاجتهاد
افراط كما ان القول بنفيه راسا تفريط كما عن الاخبارية ومنهم الفاضل الامين الاسترابادي تمسكا
بشكوك واهية مر الى بعضها الاشارة ومنها ان اعتبار الملكة المعبر عنها بالقوة القدسية يستلزم
لعدم العلم بوجود المجتهد واللازم باطل عند اهل الاجتهاد وكذا الملزوم بيان الملازمة ان الملكة
المزبورة امر غير منضبط فلا ان يتحقق فيها اثنان لاختلاف الطبايع غاية الاختلاف فلا يتحقق
مرتبة معينة حتى ان من له هذه المرتبة فهو مجتهد دون من هو دونه فلا يمكن العلم بالاجتهاد
لاحد وفيه اولا منع الاستلزام فان الاطلاع على هذه الملكة ليس من الامور المتعذرة بل ولا
المتعسرة كما سياتي بيانه في كلام المصنف وثانيا ان عدم انضباط الملكة المذكورة بحيث كونها ذات
مراتب مختلفة لو اوجب عدم العلم بها لاوجب في جميع الملكات مثل العدالة والحذاقة وغيرهما من
الملكات التي لها مراتب وعلق عليها الشارع الاحكام واللازم من ذلك الفساد فلك الاحكام لعدم
امكان العلم بموضوعاتها كما ذكرت فما يجيب به عن هذا نجيب عن ذلك وثالثا انه لا يتم على القول
بالتجزي في العالم والاعلم ورابعا ان المراد بتلك الملكة حالة يقتدر بها على رد الفروع الى الاصول
بحيث لا يقع منه الغلط غالبا والمنصف بهذا المعنى العام كثير وان ذو مراتب وكل من اتصف به فهو
مجتهد يتعلق به احكام الاجتهاد وخامسا انه لو تم انما يدل على عدم الاطلاع بالمجتهد لا عدم الاجتهاد

الكلام فيما ينبغي القول فيه من الاجتهاد وساير الاحكام

كما هو مراده

كما هو مراده اذ عدم الاطلاع على الشيء لا يستلزم عدمه ومنها ان اعتبار هذا الشرط يستلزم عدم وجوب
الاجتهاد كفاية والتالي باطل بيان الملازمة ان هذه الملكة امر موهبي من الواهب الحقيقي لا يكون
اكتسابيا فاذا كانت حاصلة لا يمكنهم تحصيل المسائل النظرية وان صرفوا اعمارهم في تحصيلها فعلم من ذلك
ان مالك الملكة لا تتحقق في اكثر الناس بل ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده كما صرح به فلا يكون
الاجتهاد واجبا كفائيا واللازم التكليف بما لا يطاق واما بطلان التالي فلان المجتهدين بين قائل بوجوب
الاجتهاد عينا وبين قائل بوجوبه كفائيا ومن خواص الكفائي كما صرحوا اثم الكل بتركه فيلزم التكليف بما لا
يطاق وما يلزم من ان الاجتهاد واجب كفائي بالنسبة الى صاحبي الملكة المذكورة لا بالنسبة الى كل المكلفين
يدفع بتقدير انتفائه وتركه لا يلزم الا اثم صاحبي الملكة فلم يلزم تكليف ما لا يطاق وفيه اولا انه خلاف
ما صرحوا به من تأثم الكل بترك الاجتهاد وثانيا ان شرط التكليف علم المكلف وقبل الاجتهاد لا يتميز
صاحب الملكة عن غيره فلا يعلم احد انه مكلف بالاجتهاد لعدم علمه بالشرط وهو كونه صاحب ملكة
وثالثا انه يستلزم تأثم غير المعين وهو غلط كما صرحوا به في تحقيق الواجب الكفائي والجواب اولا انه
اجتهاد في مقابلة عموم ما ورد من الصحيحين الدالين على لزوم الاجتهاد وبتقريبهم عموم آية التي الجاهدة
والنفر وثانيا انه ينتقض بجميع التكاليف المشروطة بالشرائط العقلية كالقدرة والتمكن والجواب واحد
ولعل منشأ توهم انكار الاجتهاد عن المنكرين ما ورد في بعض الاخبار من ذم الاجتهاد وهو توهم
فاسد اولا لان الاجتهاد في الشريعة والعدة من ان الاجتهاد يطلق تارة على اثبات الاحكام الشرعية بالامارات
الشرعية الظنية واخرى على الراي والاعتقاد الحاصل من الامارات الظنية الغير الشرعية كالقياس والاستحسان
كما هو مسلك العامة العمياء ولذا يقال لهم اصحاب الراي والذم المذكور خاص بهذا لا الاول وثانيا
انه معارض بما مر من الخبرين الصحيحين حتى عند المنكر والترجيح لهذا لوجوه شتى منها التعاضد بالنقل
كما مر في بحث حجية الخبر بل هو دليل مستقل على وجوب الاجتهاد كما لا يخفى على ذوي الرشاد **قوله**
الحق منع التقليد في اصول العقايد كوجود الصانع وما يجب له ويمتنع من صفات الجمال والجلال وغير
ذلك من اصول العقايد التي يقع بها التكليف ويحصل بها الايمان وهي التوحيد والعدل والنبوة و
الامامة والمعاد ويمكن ان يقال انها هي الثلثة الاول لان الاخرين من فروع النبوة ويمكن ان يقال انها
اثنان التوحيد والنبوة لان البواقي مما جاء به النبي من الدين وكيف كان فلا اعتبار في معنى الايمان قوله

الكلام فيما يجب النظر فيه من اصول العقايد وساير الاحكام

سبعة اربعة منها لم يذهب اليها احد من الاصحاب فلا فائدة لذكرها باسرها ونذكر ما بينها فنقول بعضها
فمنها انه من افعال القلب فقط ومنها انه من افعال الجوارح فقط ومنها انه منهما يعني انه اعتقاد بالجنان و
اقرار باللسان وعمل بالجوارح والاركان ومنها انه اعتقاد بالجنان واقرار باللسان والاول مذهب الاشعرية
وجمع من الامامية منهم المحقق نصير الدين الطوسي في فصوله [illegible] والثاني مذهب الكرامية [illegible] على
خلافه اجماع الامامية والايات القرآنية كقوله تعالى قالت الاعراب امنا الاية والثالث مذهب شيخنا المفيد
ويدل عليه اخبار كثيرة من الطريقين والرابع مختار العميد المحقق الطوسي في التجريد اذا عرفت هذا
فاعلم ان النبوة العامة يمكن اثباتها بدليل العقل واما النبوة الخاصة فالظاهر انه لا يدل عليها العقل
بل دليلها السمع والضرورة واجماع اهل الاسلام وكذا الامامة ثم هل يكفي في الامامة معرفة امام زمانه
ومن قبله من الائمة عم او لابد ويجب عليه معرفة الائمة الاثني عشر واحدا بعد واحد قولان واستظهر
الشهيد الثاني الاول وقال ان وجوب اعتقاد الائمة الى القائم عم انما هو على من كان بعد جميعهم كاهل
زمان الغيبة وقال يدل عليه روايات كثيرة ولعل منها النبوي المشهور من مات ولم يعرف امام زمانه
مات ميتة الجاهلية المعتبرة في النقل الصادق بموت كفر ونفاق والعلامة الحلي فصل في ذلك واختار
الثاني بالنسبة الى من علم امامة الائمة الى القائم عم او الى بعض من بعده من الائمة بالسماع من المعصوم او بنقل
متواتر واما من لم يكن كذلك فلا يجب عليه اعتقاد امامة امام بعده وحمل على ذلك الحديث المشهور المنقول بسؤال
فاطمة بنت اسد في القبر عن امامة ابنها علي [illegible] واما المعاد فيراد به
اما مصدر ميمي او اسم مكان او زمان والمآل هنا واحد اذ المراد عود الروح الى البدن للمجازات
ما عمله في دار التكليف ان خيرا فخير وان شرا فشر وهو قسمان روحاني وجسماني والمراد بالاول ابقاء
الروح بعد مفارقة البدن فان كان من السعداء فيبتهج بما اكتسب في دار التكليف من العلوم و
الكمالات وان كان من الاشقياء فيتعذب [illegible] وهذا هو مذهب الفلاسفة فانكروا الجنة والنار والثواب
والعقاب وغير ذلك مما دل عليه السنة والكتاب مما ذكره الحكماء والمراد بالثاني عود الابدان
وتعلق الارواح بها ثانيا كما كان فان كان من اهل الايمان فيدخل الجنان وان كان من الكفار فيدخل
النار وان كان غير ذلك فله غير ذلك كما فصل في محله وهذا يعني كونه من ضروريات الدين كما ادعاه جمع
من المحققين كالعلامة الحلي والمحقق الدواني والفخر الرازي وغيرهم وتصريح الايات والنصوص به

فقد انكره

فقد انكره ابن سينا في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد ولكن في الشفاء اعاده لاصحاب الشريعة وكيف كان فلا
ريب في كفر منكره لانه انكار للقرآن والرسول والائمة عم وما علم من الدين ضرورة ومعظم المنكرين وجوه
راجعة الى الاستبعاد العقلي منها استحالة اعادة المعدوم وفيه اولا انه استبعاد محض مدفوع بنصوص
الايات القرآنية منها اية وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قل يحييها الذي انشأها اول مرة الواردة في ابي
ابن عبدالله وقصته مشهورة وثانيا ان المعاد الجسماني لا يتوقف على اعادة المعدوم لمنع الانعدام
راسا لان الاجزاء الاصلية المعبر عنها بالبدن النطقي باقية والمعدوم هو البدن العنصري الذي بمثابة
الوسخ على الثوب وقد روى الشيخان الطبرسي والطوسي في الاحتجاج والمجالس ان ابن ابي العوجا
الملحد سال الصادق عم عن قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب
فقال ما ذنب الجلود الجديدة فقال الصادق عم ويلك هي تلك الجلود وغيرها فقال السائل بين لي
مثال في الدنيا فقال ذلك مثل لبنة تكسرها وتجعلها ثم تضعها في قالبها الاول فانه يمكن ان يقع طينا
انها هي اللبنة الاولى وانها غيرها وروى الكليني في الموثق عن الصادق عم انه سئل عن جسد الميت
هل يبلى ام لا فقال يبلى ولا يبقى منه لحم ولا عظم الا الطينة التي خلق منها فانها تبقى في قبره مستديرة
حتى يخلق منها كما خلق اول مرة الحديث الى غير ذلك من الاخبار ومنها شبهة الاكل والماكول اجزاء لبدن — وهي ان ما ناله ذا الاكل اجزاء صار اجزاء للماكول ح
الاكل فاذا اعيد فان دخلت تلك الاجزاء في بدن الاكل فمن اي شيء يخلق الماكول وان دخلت في بدن
الماكول فمما يخلق الاكل وجوابه ظاهر مما مر فان في الاكل اجزاء اصلية محفوظة واجزاء فضلية غذائية وكذا
في الماكول ففي الصورة المفروضة صارت الاجزاء الاصلية للماكول اجزاء فضلية للاكل وهو تعالى بكل
شيء عليم فيعلم الاجزاء الاصلية والفضلية من كل منهما فيجمع الاجزاء الاصلية من كل واحد منهما وينفخ
فيها الروح تبارك الله احسن الخالقين وهو بكل شيء محيط والكلام في ذلك طويل ولعل فيما اقتصرنا
شفاء العليل اذا عرفت هذا فهنا مسائل الاولى في وجوب النظر في ذلك وعدمه الثانية في مبلغ النظر
هل هو علمي او ظني الثالثة في ان كلا منهما هل هو تفصيلي او اجمالي الرابعة في معنى التقليد وتمييزه عن
الكل فنقول قد اختلف العلماء في ذلك على اقوال ثلاثة الاول انه يجوز في الاصول التقليد كالفروع
ويحرم النظر والثاني انه واجب كفائي [illegible] بتحصيله والثالث انه واجب عيني على كل واحد — لا عبرة بعنوان المكلف بغيره في ذلك من النظر والتقليد بعد حصول الوجوب الكفائي ح
من المكلفين وانا ان شاء الله نجزم بوجوب التقليد والحق عندي اوسط الاقوال لما سيجيء بعون الله المتعال

فنقول ان ذكر دلايل الاقوال ومتها مع ما فيها من الاشكال مما لا يسعه المجال فنقتصر على ذكر اقويها
ما حج الاول والثالث على ابطال النظر بوجوه منها انه لو وجب النظر لزم الدور واللازم باطل فكذا الملزوم
بيان الملازمة ان وجوبه متوقف على معرفة ايجاب الصانع اياه المتوقفة على معرفة ذاته المقدسة و
هل متوقفة على وجوب النظر او نقول ان وجوب النظر نظري فيتوقف على نظر اخر وهذا النظر يتوقف على وجوبه
فيدور او نقول ان وجوب النظر في معرفة الصانع متوقف على العلم بصدق الرسول اذ الوجوب
يثبت بالشرع والعلم بصدقه متوقف على النظر في معجزاته اذ لم ينظر فيها لم يعلم صدقه ووجوب النظر
فيها متوقف على النظر في معرفة الصانع من حيث انه مرسل للرسول فهذا دور والجواب اولا انه يبطلان
الدور بتقرير عقلي والخصوم الاشاعرة لا يقولون به ويجعلونه دليلا الزاميا بعيد جدا وثانيا ان ترجيح
هذا الزم من صحته فساده وما هو كذلك فاسد اما المقدمة الاولى فلانه اما ان يقلد المعصوم او غيره
والاول ممتنع لانه ليس بتقليد والثاني اما ان يكون المقلد اسم مفعول مقلدا اسم فاعل لا
ناظرا والاول دور ايضا والثاني نقيض المدعى وهذا الايراد خاص بالقول الثالث فافهم وثالثا
ما هو المشهور من ان وجوب النظر عندنا عقلي بل ان المعرفة واجبة عقلا فلا دور وتحرير الكلام
لتوضيح المرام ان شكر المنعم العلام دافع للضرر ورافع للخوف الواجب الحذر فان العبد اذا
راجع نفسه راى ما هو عليه من النعم الجليلة ظاهرا وباطنا جسمانيا وروحانيا اجمالا اذ لا يعد ولا
يحصى كما قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ولا شك ايضا انها من غيره لا من نفسه
فهذا العبد لو لم يلتفت الى منعمه ولم يعترف باحسانه ولم يذعن بكونه منعما لذمه العقلاء ويجوز
سلب النعمة عليه وهذا معنى وجوب شكر المنعم عقلا ويجوز ايضا ان العبد اذا راه مستغرقا بانعم
جوز العقل ان المنعم قد اراد منه الشكر عليها فيحصل له خوف الضرر ولا ريبة في وجوب دافع الضرر مع القدرة
وهو قادر عليه بشكر المنعم عليها فيجب ولا معنى للوجوب الا هذا فاذا ثبت وجوب شكر المنعم وهو
لا يتم الا بمعرفة المنعم ليعرف نعمته ويشكره على ما يستحقه وجب معرفته عقلا والحاصل ان وجوب
المعرفة عندنا لما كان عقليا لا شرعيا لم يلزم دور وتلخيص هذا الجواب اذا كون في بدء في مقام
الجواب نقول وجوب النظر عندنا عقلي فلا دور نعم يلزم ذلك على الاشاعرة حيث قالوا بالوجوب
الشرعي ونفوا العقلي بناء على قاعدتهم الفاسدة وعقيدتهم الباطلة من كون القبح والحسن شرعيين

لا عقليين

الكلام بين المجبرة والعدلية في المنع من النظر في الاصول من الاحكام

[illegible]

لا عقليين ويلزم عليهم نفي الوثوق بالوعد والوعيد وافحام الانبياء وسد باب النبوة بيان ذلك انه
لو كانا شرعيين لزم ان لا يقبح على الله تعالى شيء لان القبيح على هذا التقدير ما ثبت بالشرع ولا معنى
للشرع بالنسبة اليه تعالى لتعاليه عن النواهي الشرعية وهذا مما سلمه الخصم ايضا واللازم باطل من وجوه الاول
انه لو لم يقبح عليه شيء جاز صدور الكذب عنه ومع ذلك لا يبقى لنا وثوق بوعده ولا وعيده فينتفي فائدة
التكليف وتبشير المكلف بالثواب وتهديده بالعقاب لان الوثوق بذلك موقوف على العلم بصدقه
وهو غير معلوم لنا على ذلك التقدير وما قيل من انه يجوز ان يرد الشرع بعدم صدور الكذب منه
تعالى فلا يرتفع الوثوق ففيه ان ثبوت هذا متوقف على صدقه تعالى فلو علم صدقه به دار والثاني
انه لو لم يقبح منه شيء جاز له اظهار المعجزة على يد الكاذب وتمكينه منها ومع ذلك يلزم ان لا فرق بين النبي
الصادق والمتنبي الكاذب فيلزم افحام الانبياء ورؤية معجزاتهم لاحتمال ان يكونوا كاذبين فيها بعد
ومع ذلك مكابرة ثم ذلك منها نجد بابا اثبات النبوات فلا يثبت شيء من الشرعيات وفساده من
اوضح الواضحات ومنها اكتفائه من الكفار بكلمة الشهادة وحكمه بايمانهم وعدم تكليفهم بالكلمتين من
غير ان يكلفهم الاستدلال على عقائدهم واصول دينهم ولو كان النظر واجبا على كل احد لما جاز
ذلك منه والجواب ان الاكتفاء بالشهادتين والحكم بالايمان من غير تكليفهم باقامة البرهان دائما كان
لاجل اعتماده على ما شهد به عقولهم من الدليل الجلي الذي يوجب الاطمئنان ويحصل بالنظر في بعض
من الزمان وهذا القدر من النظر كاف كما دل عليه خبر الاعرابي حين سأله النبي بما عرفت ربك فقال
البعرة تدل على البعير واثار الاقدام على المسير اسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على
اللطيف الخبير فقال النبي عليكم بدين الاعراب ونحوه مما سياتي اليه الاشارة من الاخبار الواردة
عن الائمة الاطهار وبعبارة اخرى هو حاصل الاكتفاء المذكور من النبي لعلمه بكون الاعرابي
عارفا بالاصول ومطمئنا بها بالادلة وان لم يقدر من التعبير عنها بالنحو المحرر عند اهل الميزان فانه غير
واجب علينا ومنها الاصل المعتضد بالشريعة السهلة السمحة كما تمسك به المقدس الاردبيلي في ... وما
اليه الاشارة وفيه ان هذا الاصل مع معارضته بالمثل كما سياتي اليه الاشارة مخصوص بما سياتي ومنها ما
من اطلاق الامر بالسؤال من اهل الذكر في الاية الكريمة وفيه بعد تسليمه تسليم دلالتها على محل النزاع انها
معارضة بما هو اقوى منها كما سياتي اليه الاشارة ومنها قوله عليكم بدين العجائز ولا شك ان ...

بطريق التقليد ومحض اعتقاد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عن النظر الآن لقفل عليكم بحث
الوجوب والجواب عنه اولا انه ليس بحديث كما صرح به جمع منا بانه ليس في الكتب المعتبرة بل هو من كلام
سفيان الثوري على ما رواه عمرو بن عبيد المعتزلي الذي هو من رؤساء المعتزلة لما اثبت بين الكفر و
الايمان منزلة فقالت العجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله تعالى عباده
الا كافرا او مؤمنا فبطل قولك ولما سمع سفيان كلامها ومنكم مؤمن فلم يجعل الله تعالى فقال عليكم
بدين العجائز وثانيا انا لو تنزلنا عن ذلك فلا اقل من الشك في كونه حديثا او من كلام سفيان وهما
بالنسبة الى الاصل متساويان وذلك يوجب التوقف في الميدان وثالثا ان العمل به لا ينافي الد
دعوى ورابعا انه معارض بما سنذكره من الاخبار الصحيحة وغيرها من الدلائل الواضحة وخامسا
ما افاده صاحب المواقف من انه لو سلم كونه حديثا فلا يفيد القطع وسادسا انه لنا لا علينا وتحقيق
ذلك ان ما صدر من تلك العجوز لا ينافي ما صرنا اليه من وجوب النظر بدليل له لانه استدلال
اجمالي بالطريق الاني وبالآثار على المؤثر وبالخلق على الحق وقد مر سابقا ان النظر الاجمالي مما يكفي
في الايمان ولا حاجة الى معرفة طريق اهل الميزان فلا وجه لجعل حكاية العجوز مع اشتهارها في كلمات
الاعيان من كلام سفيان والذي يستفاد من كلام شيخنا البهائي في حاشيته ان هذه الحكاية هي حكاية
دولابها وكفها اليد عن تحريكها لاظهار اعتقادها بوجود الصانع المحرك للافلاك المدبر للعالم فمعنى
عليكم بدين العجائز عليكم بتحصيل اليقين كما حصلته هذه العجوزة فانها جعلت وجوب وجود الصانع
وكونه مدبرا للافلاك ومحركها كمدبر الدولاب ومحركها او عليكم بتحصيل اليقين بطريق الانّ و
الاستدلال بالآثار على المؤثر وبالمعلول على العلة كما حصلته هذه العجوزة فانها جعلت العجوز فان
هذا الطريق هو الطريق الايسر لعامة المكلفين والمسلك الاسلم لكافة الخلق لا العكس وهو
الاستدلال بالعلة على المعلول فانه صعب عسير ونظر اكثر العلماء الى الوصول اليه قصير وكيف بالعجوز
الفقيرة اذ لا يتم الا بالكشف والشهود الحاصل بالرياضة الشاقة والمجاهدة التامة الذي عنه العاقل
نعوذ بالله جعلنا الله من اهل الشهود بحق نبيه الاحمد المحمود ومنها نهي الصحابة عن الجدل والنظر
في مسألة القضاء والقدر كما روي انه صلى الله عليه وآله خرج على اصحابه فراهم يتكلمون في القدر فغضب عليهم حتى احمرت
عيناه وجبيناه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم الا تخوضوا فيه ابدا ثم قال

ذكر القدر فامسكوا وعن الحسين بن علي انه قال لرجل اجلس حتى نتناظر في الدين قال يا هذا انا
بصير بديني مكشوف على هداي فان كنت جاهلا بدينك فاذهب فاطلبه مالي وللمماراة والجواب عنه
اولا ان النهي عن الجدل لا يستلزم النهي عن النظر مطلقا لانه قد يكون مراءا وجدالا وثانيا انه ذمهم على
الخوض في القدر بالنص فنهيهم عن المماراة بالجدل فالنهي عن الجدال بالباطل وهو مذموم لقوله تعالى وجادلوا
بالباطل ليدحضوا به الحق ونحو ذلك مما دل على ذم الجدال بالباطل واما الجدال بالحق فغير مذموم
بل حسنه كتابا وسنة معلوم قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن ويدل عليه ورود الثناء على النظر كما
قال الله تعالى ويتفكرون في خلق السموات والارض وغير ذلك من الآيات وعن العسكري عليه السلام انه قال
ذكر عند الصادق عليه السلام ان النبي والائمة نهوا عن الجدال في الدين فقال الصادق عليه السلام لم ينه عنه مطلقا ولكنه
نهى عن الجدال بغير التي هي احسن اما تسمعون الله يقول ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن
وما قوله ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن فالجدال بالتي هي احسن
قد امر به العلماء بالدين والجدال بغير التي هي احسن محرم على شيعتنا وكيف يحرم الله الجدل جملة و
هو يقول وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى قال الله تعالى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم
ان كنتم صادقين فجعل علم الصدق الاتيان بالبرهان وهل يؤتى بالبرهان الا في الجدال بالتي هي احسن
قيل يا ابن رسول الله فما الجدال بالتي هي احسن والتي ليست باحسن قال اما الجدال بغير التي هي احسن فان تجادل
مبطلا فيورد عليك باطلا فلا ترده بحجة قد نصبها الله تعالى ولكن تجحد قوله او تجحد حقا يريد ذلك المبطل
ان يعين به باطله فتجحد ذلك الحق مخافة ان يكون له عليك فيه حجة لانك لا تدري كيف المخلص منه
فذلك حرام على شيعتنا ان يصيروا فتنة على ضعفاء اخوانهم وعلى المبطلين اما المبطلون فيجعلون
ضعف الضعيف منكم حجة لهم على باطلهم واما الضعفاء فتغتم قلوبهم لما يرون من ضعف المحق في يد
المبطل واما الجدال بالتي هي احسن فهو ما امر الله به نبيه بان يجادل به من جحد البعث بعد الموت فقال
له حاكيا عنه وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم فقال في الرد عليه قل يا محمد
يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا الى آخر السورة
الحديث وثالثا انه كان في بدو الاسلام نهاهم عن الكلام كيلا يسمعه الكفار فيقولوا ان هؤلاء
لم يستقر امرهم بعد في الاسلام ويدعوننا اليه ورابعا ان القدر لكمال غموضها لا يبلغ كنهها عقول

ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن

البشر فنهاهم عن الخوض فيه كما هو ظاهر الخبر وخامسا ان المسئلة لما لم تكن من الاصول التي يجب معرفتها نهاهم
عن ذلك او نهى ذلك وسادسا انه دوري وسابعا انه خبر مفيد للظن والمسئلة علمية وثامنا انه معارض
بما هو اقوى دلالة وبالجملة فلا دلالة للنهي عن الخوض في القدر على وجوب التقليد في اصول الدين وعدم
جواز النظر فيها باليقين اذا عرفت هذا فاعلم ان ما يدل على ما صرنا اليه من وجوب النظر وعدم كفاية
التقليد في الاصول وجوه من المعقول والمنقول اما الاول العقل كما مر بيانه على الوجه المفصل
المفصل في الحدود والوجه الاول للمانع فتامل ولا تغفل الثاني الاجماع من المسلمين على وجوب العلم
باصول الدين كما ادعاه جمع من المؤالف والمخالف والتقليد لا يحصل منه العلم اما لجواز الكذب
على المقلد لانه غير معصوم وعدم حصول العلم بقوله معلوم واما للزوم اجتماع النقيضين
على فرض حصول العلم من قول في المسائل النظرية كالحدوث والقدم فانه اذا قلد واحدا مذهبه
حدوث العالم واخر مذهبه قدمه كان عالما بالحدوث والقدم فانه اذا حكم على مطابقتها
للواقع اذ المفروض انه خبر كل من المخبرين يفيد العلم فيلزم اجتماع النقيضين واما لخروجه عن التقليد
لو حصل منه العلم بان ذلك انما العلم بصدق المخبر المقلد لعصمته اما بالضرورة او بالنظر حاصل
من الدليل على صدقه فيما اخبر به فيخرج بذلك من حيث التقليد الى درجة الاجتهاد فان التقليد
واما ما قيل على هذا الدليل من ان اثبات المدعى بالاجماع يستلزم الدور لان حجية الاجماع عند المؤالف
انما هو لكشفه عن قول المعصوم وعند المخالف للايات والاخبار فلابد من اثبات وجوب
النظر في الاصول التي منها معرفة قول المعصوم وحجيته فيستلزم الدور فضعيف لانه من باب الزام
الخصم بما التزمه كما عرفت انه ممن يكتفي في المعرفة بالتقليد فالاستدلال بالاجماع مسوق بتسليم الخصم
بقول الغير فلا اشكال وثانيا ان الاجماع هو الوفاق الكاشف عما في الواقع ونفس الامر فلا دور
ولا اشكال نعم في هذا الاستدلال اشكال من حيث ان ظاهره وجوب تحصيل العلم واليقين في جميع
اصول الدين بالنسبة الى كل المكلفين وعدم كفاية الظن فيها ودعوى الاجماع عليه مشكل لظهور
عدم امكان تحصيل العلم في كثير منها لكثير منهم كما لا يخفى على من تامل فيلزم العسر والحرج المنفيان على
تقدير تحقق تلك الدعوى مع ان الاصل عدم الوجوب كما مر ولو سلمت فانما نسلم فيما لم يستلزم
العسر والحرج او بالنسبة الى بعض المكلفين المتفطن الذكي لا مطلقا كيف فان افهام الناس مختلفة وعقولهم

متفاوتة في نيل مراتب العرفان وتحصيل الاطمينان كما وكيفا وشدة وضعفا وسرعة وبطوءا وحالا ومحلا اكتفاء
وحيا فالاكما هو ظاهر مع ان ذلك مسائل الاصول ليست على حد سواء بل هي متفاوتة ايضا في الخفاء والظهور والغموض
والسهولة كما لا يخفى واما القول بان اشتغال الذمة بالقدر المشترك يقيني فلا يحصل البراءة الا بتحصيل
اليقين ففيه مضافا الى ما مر من الاصل انه يمنع ثبوت الاشتغال بتحصيل اليقين فيما اذا لزم منه العسر والحرج هذا
مع ان ظاهر جماعة من الاعلام كالمحقق الطوسي والفاضل البهائي في زبدته والعلامة المجلسي في مواضع من كتابه
الموسوم بحق اليقين وجميع الاخباريين على ما حكاه عنهم العلامة في [illegible] كفاية الظن في الاصول ومع
ذلك كيف يمكن دعوى الاجماع على وجوب تحصيل العلم فيها اللهم الا ان يقال ان مراد مدعي الاجماع
على وجوب تحصيل العلم عدم الاكتفاء بالتقليد بالمعنى المعتبر في الفروع وكذا ما ورد من اية او خبر ظاهره
ذلك وجب صرفه الى القدر المشترك بين الجزم والظن وهو مطلق الرجحان الذي يوجب الاطمينان وبـ
بالجملة فالاكتفاء بالظن في الاصول صرح المحقق الطوسي في قواعد العقائد وظاهر المحكي في
منهاج الكرامة حيث قال العلامة فيه سلمنا من المذاهب قال المحققون منهاجين قوله رسول الله ستفترق امتي
على ثلث وسبعين فرقة واحدة منها ناجية والباقي في النار وعين الفرقة الناجية والهالكة في حديث
صحيح متفق عليه بقوله مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق فوجدنا الفرقة
الناجية الفرقة الامامية لانهم باينوا جميع المذاهب وجميع المذاهب قد اشتركت في اصول العقائد
انتهى والمقدس الاردبيلي في [illegible] قول العلامة في [illegible] ويجب معرفة واجب افعال الصلوة انه اعلم
ان الذي يقتضيه الشريعة السهلة والاصل عدم الوجوب على التفصيل والتحقيق المذكور في الشرع
والظن يكفي العقل على ما هو المامور له الى ان قال بل الظاهر انه يكفي في الاصول الوصول الى المطلوب
كيف كان بدليل ضعيف بل بتقليد كما هو اليه الاشارة وعدم ايجاب السلف بل كانوا يكتفون
بمجرد الاعتقاد وقال ايضا في الشرح المذكور في مسئلة الشك بين الاثنين والثلث والاربع
انه يكفي في الاصول مجرد الوصول الى الحق وانه يكفي ذلك لصحة العبادة المشروطة بالمعرفة من
غير شرائط البرهان والجزم على ثبوت الواجب وجميع الصفات الثبوتية والسلبية والنبوة والامامة
وجميع احوال القبر ويوم القيمة بل يكفي في الايمان واليقين بثبوت الواجب والوحدانية والصفات
في الجملة بانها والشهادة بها وبالرسالة وامامة الائمة وعدم انكار ما علم من الدين بالضرورة كذلك

الكلام فيما لجواز الاكتفاء بالظن في الاصول دون الاحكام

اعتقاد ساير المذكورات فى الجملة هذا الحق وقد استفدنا ايضا من كلام منسوب الى افضل الفضلاء
وصدر الحكماء نصير الحق والشريعة ومعين الفرقة الناجية بالبراهين العقلية والنقلية على حقية مذهب
الشيعة الاثنا عشرية نصر الله بعلوم الدينية الى ان ذكر لذلك مؤيدات كثيرة وقال ايضا فى بحث وجوب
العلم بدخول وقت الصلوة وبالجملة كل من فعل ما هو فى نفس الامر وان لم يعرف كونه كذلك ما لم يتكلم
منشأ الفعل حتى لو اخذ المسائل من غير اهلها بل لو لم يأخذ من احد وظنها كذلك وفعل فانه يصح ما فعله
كذا فى الاعتقادات وانه لم يأخذها من ادلتها فانه يكون ما اعتقده دليلا وادى وصلا الى المطلوب ولو
كان تقليدا كذا فهم من كلام منسوب الى المحقق نصير الملة والدين وفى كلام الشارح اشارات اليه انتهى
والمقصود ان دعوى الاجماع على وجوب النظر فى الاصول مطلقا كان نزعا الثالث الاخبار وهى كثيرة منها ما ثبت فى العلم
ما رواه فى الكافى عن ابى الحسن موسى عليه السلام قال يقال للمؤمن فى قبره من ربك فيقول الله فيقال ما دينك فيقول
الاسلام فيقال من نبيك فيقول محمد فيقال من امامك فيقول فلان فيقال كيف علمت ذلك فيقول
امر هدانى الله له وثبتنى عليه فيقال له نم نومة لا حلم فيها نومة العروس ثم يفتح له باب الى الجنة فيدخل
اليه روحها وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلى ارجع الى اهلى ومالى ويقال للكافر من ربك
فيقول الله فيقال من نبيك فيقول محمد فيقال ما دينك فيقول الاسلام فيقال من اين علمت ذلك
فيقول سمعت الناس يقولون فقلته فيضربانه بمرزبة لو اجتمع عليها الثقلان الانس والجن لم يطيقوها
قال فيذوب كما يذوب الرصاص الحديث ولا ريب ان ظاهره الاكتفاء بالظن والمعرفة الاجمالية والسكون
والاطمينان وان لم يكن حاصلا من دليل تفصيلى وبرهان على طريقة اهل الميزان فالمراد بالمؤمن
فى الحديث كل من آمن بالقلب بربه واعتقد بدينه وادعى على نفسه الطاعة بارئه واطمئن بعقائده
وبالكافر من يقول باللسان كلمة الاسلام تبعا للناس ولم يؤمن قلبه كما يقول نور الجنان ولا ريب
فى استحقاق هذا الشخص العذاب لتمام الحجة عليه لا لاجل التفريط والقطان نسئل الله
من فضل حق الايمان وكمال الايقان وطلاقة اللسان فى الجواب عما سئلنا السائلان ومنها ما عن
امير المؤمنين عليه السلام انه سئل بما عرفت ربك فقال بفسخ العزائم ونقض الهمم لما هممت فحيل بينى وبين
همى وعزمت فخالف القضاء والقدر عزمى علمت ان المدبر غيرى ومنها ما عنه وقد قال له ذعلب
اليمانى هل رأيت ربك يا امير المؤمنين قال افاعبد ما لم اره فقال وكيف تراه فقال لا تدركه

الكلام منها الاخبار الدالة على الاكتفاء بالادلة الاجمالية من الايمان ٣

العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بحقائق الايمان قريب من الاشياء غير ملامس بعيد
عنها غير مباين متكلم بلا روية مريد لا بهمة صانع لا بجارحة لطيف لا يوصف بالخفاء كبير لا
يوصف بالجفاء بصير لا يوصف بالحاسة رحيم لا يوصف بالرقة تعنو الوجوه لعظمته وتوجل القلوب من مخافته
فان هذا الكلام يظهر منه بالتأمل التام اصول صفات الجلال والاكرام التى عليها مدار علم الكلام ومنها
ما عن عم فى البحار انه سئل عن اثبات الصانع فقال البعرة تدل على البعير والروثة على الحمير وآثار
الاقدام على المسير فهيكل علوى بهذه اللطافة ومركز سفلى بهذه الكثافة كيف لا يدلان على اللطيف
الخبير ومنها مثله فيستدل عليه الخبر ومنها ما عن الصادق عليه السلام انه سئل ما الدليل على ان للعالم صانعا
فقال اكثر الادلة فى نفسى لانى وجدتها لا تعدو احد الامرين اما ان اكون خلقتها وانا موجود والحال
الموجود محال واما ان اكون خلقتها وانا معدوم فكيف يخلق لا شيء فلما رأيتهما فاسدين من الجهتين
جميعا علمت ان لى صانعا ومدبرا ومثله ما عن الرضا عليه السلام فانه سئل ما الدليل على حدوث العالم قال انك
لم تكن ثم كنت وقد علمت انك لم تكونك نفسك ولا كونك من هو مثلك بعضه فى طبقة الامكان فان
العليل لا يستطيع ان يبرأ العليل والمسجون لا يقدر على تخليص المسجون ومنها ما عن الصادق عليه السلام انه سئل عن
الله فقال يا عبد الله هل ركبت سفينة قط قال بلى قال فهل كسرت بك حيث لا سفينة تنجيك ولا سباحة تغنيك قال بلى قال
فهل تعلق قلبك هناك ان شيئا من الاشياء قادر على ان ينجيك من ورطتك قال بلى قال الصادق عليه السلام
فذلك الشيء هو الله القادر على الانجاء حين لا منجى وعلى الاغاثة حين لا مغيث ومنها ما عنه عليه السلام ان عبد
الكريم ابن ابى العوجاء دخل عليه مجلسه مجلس ساكتا فقال له ابو عبد الله عليه السلام كانك جئت تسئل عن شيء فقال نعم
يا ابن رسول الله فقال ابو عبد الله عليه السلام يا عجبا هذا تنكر الله وتشهد انى ابن رسول الله فقال العادة تحملنى
على ذلك فقال له فما يمنعك من الكلام قال اجلالا لك ومهابة ما ينطلق لسانى بين يديك فانى شاهدت
العلماء وناظرت المتكلمين فما تداخلنى هيبة قط مثل ما تداخلنى من هيبتك قال يكون ذلك ولكن
افتح ذلك عليك بسؤال واقبل عليه فقال له امصنوع انت ام غير مصنوع فقال بل انا غير مصنوع
فقال له فصف لى لو كنت مصنوعا كيف كنت تكون فبقى ابن ابى العوجاء مليا لا يحير جوابا وولع
بخشبة كانت بين يديه وهو يقول طويل عريض عميق قصير متحرك ساكن كل ذلك صفة خلقه
فقال له فان كنت لم تعلم صفة الصنعة غيرها فاجعل نفسك مصنوعا لما تجد فى نفسك مما يحدث
من هذه الامور فقال له ابن ابى العوجاء سألتنى عن مسئلة لم يسئلنى عنها احد قبلك ولا يسئلنى احد

الكلام في بيان ذكر الايات الدالة على ذم التقليد في الاصول من الكلام

بعدك عن مثلها فقال له هب علمت انك لم تسال فيما مضى فما علمك انك لم تسال فيما بعد على انك
نقضت قولك انك تزعم ان الاشياء من الازل سواء فكيف قدمت واخرت ثم قال يا ابن ابي
العوجا اريد لك وضوحا ارايت لو كان معك كيس فيه جوهر فقال لك قائل هل في الكيس دينار فنفيت كون
الدينار في الكيس فقال لك صف لي الدينار وكنت غير عالم بصفته هل كان لك ان تنفي كون الدينار
عن الكيس وانت لا تعلم قال لا فقال ابو عبد الله ع فالعالم اكبر واطول واعرض من الكيس فلعل في العالم
صنعة من حيث لا تعلم فانقطع ابن ابي العوجا واجاب الى الاسلام واجاب الى الاسلام بعض اصحابه
وبقي معه بعض هو الرابع ذم التقليد في الكلام المجيد والقرآن الحميد في مواضع عديدة منها ما هو خاص
بالاصول ومنها ما يعم الفروع ايضا اما الاول فمنه قوله تع فاذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع
ما الفينا عليه اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون ومنه قوله تع قالوا اجئتنا لنعبد
الله وحده ونذر ما كان يعبد اباؤنا ومنه قوله تع انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مهتدون
ومنه قوله تع كذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا اباءنا على امة
وانا على اثارهم مقتدون قال اولو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه اباءكم قالوا انا بما ارسلتم به كافرون
فانتقمنا منهم الاية الى غير ذلك من الايات واما الثاني فمنه قوله تع في سورة النجم ما لهم به من علم ان يتبعون
الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وان تتبع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون الا
الظن وان هم الا يخرصون ومنه قوله تع في سورة بني اسرائيل ولا تقف ما ليس لك به علم ومنه قوله تع
يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم الى غير ذلك من الايات الدالة على حرمة
العمل بالظن خرج الفروع بالاجماع وبقي الباقي على حرمته ومنه التقليد في الاصول فلا يجوز فيها الاعتماد على
الظن الحاصل من محض التقليد بل يجب على المكلف تحصيل المعرفة والاطمينان بالبرهان وان لم يكن على ما هو
اهل الكلام كما مر في البيان وما ذكرنا من الايات وغيرها مما هو في معناها لا يدل على ازيد من ذلك
بل هذا هو محصل الجمع بين الايات وغيرها من الادلة والامارات فتم تم هذا اشكال نظرا بانهما
عليه في سالف الكلام فقال ما حاصله ان التمسك بهذه الايات لاثبات وجوب النظر انما يتجه عن النظر فانه بناء
مذهب الاشعري اما الامامية والمعتزلي فلا يمكنهم التمسك بها لاستلزام الدور ويمكن التخلص عنه
بما ذكرنا هناك من ان هذا الاستدلال من باب الزام الخصم فانه يقول بان معرفة الله تحصل بالتقليد

فيمكن

فيمكن الزامه بقول الله المجيد او بانه من باب ما هو المتعارف عند اهل المناظرة والمعرفة من تحقيق
ما هو الحق وتقريرها وما هو ثابت في نفس الامر بعد معرفتهم بالله باستقبال ذلك من كلامه ومن كلام خلفائه
وتخريج الائمة العلم لهم افهم من العمل بالتبليغ والارشاد ولاجل التنبيه اذ ربما كان المكلفين في الركادة
والغفلة تختلفه فربما يحتاجون الى التنبيه وهذا الوجه ايضا يجري هناك للغافل انه اوجب النظر على
على نفسه ثم بعد ذلك فليعلم انه لا اله الا الله فانما وجب عليه مع كمال عقله وتمام فطرته العلم والنظر فالامة
اولى واجدر او يجب عليهم من باب التاسي لما دل على وجوبه ومما يتوهم منه انه ليس كلما وجب على النبي
وجب على الامة مع كمال عقله دايما ثم لم لا يكون هذا من خصايصه فيقطع لا وجه للتاسي لانا نقول انما
يجب اذا لم يكن من خصايصه فيجب ان المنع انما يتوجه فيما لم يظهر وجهه من افعاله واما ما علم
وظهر وجهه واجبا كان او واجب ان ندبا فندب كما تبين في مسألة التاسي وفيه مضافا الى ما سبق من كون
معارف النبوية معصومية لا يكن فيها التاسي حقيقة ما رواه العارف المحدث البحراني في مشارق جليل
من الصحيح ان النبي ص قال ان الله تبارك وتعالى لا يعرفه الا انا وعلي وانا لا يعرفني الا الله وعلي وعلي
لا يعرفه الا الله وانا ومع ذلك كيف لنا التاسي به في ذلك واما كونه من الخصايص فاحتمال
بعيد وخلاف الظاهر يحتاج اخراجه من عموم قوله تع فاتبعوه وغيره مما دل على التاسي الى دليل
مفقود بل معلوم العدم واما ما يتوهم من ان هذا الخطاب عام لكل من يصلح له فيقال انه لا يفيد ما
نحن اليه من المرام اذ المتبع بها انما سبقه كما لا يخفى على ذوي الافهام واما ما يتوهم من ان الامر
بالعلم مع ما انه لا يتم الا بالنظر فيحتاج الى المقدمة والنتيجة منزهة عن النظر اذ معارفه ضرورية
موهبية كما مر اليه الاشارة في تعريف الفقه ففيه انه ح لو كان معنى قوله تع فاعلم انه تحصيل
العلم ولكن ليس كذلك بل بمعناه ايجاد العلم واثباته بهذا الخطاب فكما ان قول معلم الكتاب للمتعلم اعلم
ان الاسم مثلا كذا يفيد العلم للمتعلم بمجرده فكذا قوله تع لنبيه ص اعلم يفيد له العلم بالتوحيد
وقد اجاب عنه الرازي بجعله من باب اياك اعني واسمعي يا جارة فح يمكن ان يكون المراد بالعلم
الظن قال بعض الافاضل المعاصرين بعد نقل ما نقلناه عن الرازي لعل وجهه انه اذا اخرج اللفظ
عن حقيقته وهي ارادة المخاطب لا غيره فلا يبقى على اصالة الحقيقة فلعل المراد به الظن فاورد عليه
بان خروج المعنى عن الحقيقة لا يوجب خروج المادة اقول لا وجه للوجوب ولا الايراد نعم له وجه لو كان

او نقلنا انه يجب على الرعية ما الغدنا في الاتيان بما اتاه على الوجه الذي اتى ان واجبا

مفاد النظر منحصرة في الظن وليس كذلك كما هو معلوم فلعل مراد الرازي من كون المراد بالعلم
النظر تحصيل الخطاب من باب التعريض بان معارفنا البديهية وحقايقها ثبت بالكسب النظري اذ ادرك
الحد الجزم واليقين في بعض الحين بل هي بالفطرية والبداهة لان العلم الفطري والبديهي ادنى
الى المحتوى فيحتج على قاعدة اللطف كما بيناه في تعريف الفقه من اول الكتاب بعد ما ذكرنا ظهر وجه
ما يبقى مع الجواب فتامل ولا ترتاب والحاصل انه مرادنا لوجوب النظر في الاصول عدم كفاية الظن
الاجمالي القريب لاحتمال الغير الحاصل من التقليد المصطلح الفرعي بل يجب النظر ومعرفة الدليل
الاجمالي بحيث يحصل الجزم الذي يزول عنه الخوف ويوجب الاطمينان الرافع عنه المؤاخذة والعقاب
يجب اعتقاده كما هو مفاد حكاية العجوز ودراية الاعرابي وغيرهما مما مر بل عدم كفاية التقليد الجازم
المعروف في الفرعي وهو الذي لا يفيد الظن كما مر اليه الاشارة وبالجملة فلا يجب عليه ان يعرف تحرير
الادلة والبراهين بالعبارات المصطلح عليها عند المنطقيين ودفع شكوك المشككين كما صرح به جماعة
من المحققين ومر اليه الاشارة بل الانصاف انه من لاحظ الادلة عرف ان مفادها الظن الا وجوب
النظر القطعي الاجمالي وان امكن تحصيل العلم بالنظر التفصيلي كما هو محل النزاع والى هذا ينظر قول شيخنا
البهائي في الزبدة بعد ان ذكر ادلة الطرفين والاشتراط القطع يرجح الكلام واثباته مشكل نعم
تحصيل المعرفة بالنظر العلمي التفصيلي مزية وكمال ثم العلمي الاجمالي ثم الظني التفصيلي ثم الظني الاجمالي
ثم التقليد مع العجز عن ذلك ثم العلمي الاجمالي ذو الوجهين انتهى اذا عرفت هذا فلنا في
المقام طائفة من الكلام لايضاح المرام فنقول ان المراد بالدليل الاجمالي المذكور هو ما اصطلح
عليه علماء الاصول من انه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وقيد الامكان
لادراج الدليل المغفول عنه فان الدليل ما هو هو وان لم يعتبر فيه التوصل فعلا بل يكفي امكانه فبعد
النظر في ذلك الدليل لا يخرج كونه دليلا وتقييد المطلوب بالخبري لاخراج الحد وعدم اخذ العلم
في الحد بان يقال الى العلم بمطلوب خبري ليدخل الدلايل الشرعية باجمعها اذ اكثرها امارات و
الحاصل ان الدليل عند الاصوليين هو هذا مفردا كان او مركبا واما عند المنطقيين فلا يكون
الا مركبا حيث قالوا في تعريفه انه قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولا آخر فيختص هذا بالقياس البرهاني
المؤلف من المقدمات القطعية لان غيره لا يستلزم لذاته شيئا لعدم علاقة عقلية بين المقدمات

الكلام في تعريف الدليل الاجمالي والتفصيلي وذكر الاختلاف في تعريف الدليل بين الاصولي والمنطقي من الاعلام

الظنية

الظنية وتنافيها اذ قد يزول الظن مع بقاء سببه كوقوف مركب القاضي على باب الحمام المورث للظن
لكونه فيه فانه يزول هذا الظن مع بقاء السبب وبالجملة فان الاصولي لم يعتبر في الدليل التركيب كما حكي
عن بعض المحققين انه اعتبر عدمه بخلاف المنطقي فنحو هذا العالم عند الاصولي دليل على اثبات
الصانع وعند المنطقي العالم حادث وكل حادث له صانع ثم ان اطلاق الاصولي الدليل على المفرد
كالعالم محض اصطلاح كما صرح به جمع والا فلا يمكن اثبات المطلوب الخبري الا بدليل مشتمل على
مقدمتين لان الدليل من حيث انه يتوصل به الى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لا بد فيه من لزوم
المحكوم به لذات المحكوم عليه لينتقل الذهن منه الى المحكوم عليه ويلزم من ثبوت ذلك الملزوم
للمحكوم عليه ثبوت لازمه له اعني المحكوم به فيكون الحاصل جزءا وذلك لا يتم الا بعقد شيئين احدهما
يشعر باللزوم وهي الكبرى والاخر يشعر بثبوت الملزوم للمحكوم عليه وهي الصغرى فلا بد في الدليل
من اعتبار المقدمتين الا انه في تعريف المنطقيين منصوص وعند الاصولي مستنبط من فحوى
التعريف بتصحيح النظر اذ المراد به هو الصحيح عند المستدل الناظر والمراد بالنظر تامل المعلومات لتحصيل
المجهولات الا ان العالم حادث قطعا فان التامل في الحقيقة في المفردات هو ترتيب مقدمات موصلة فاذا تامل
الناظر في العالم بانه متغير وفي المتغير بانه حادث وصل الى ان العالم حادث قطعا فان التامل في الحقيقة في
المفردات هو ترتيب مقدمات موصلة الى المطلوب الخبري وهذا هو المراد بقولهم ان العالم دليل
وجود الصانع لا ان المفرد بما هو مفرد موصل اليه اذ لا يرتاب عاقل ان محض تصور شيء لا يوصل الى
مطلوب خبري اذا عرفت هذا فاعلم ان الانتقال في مقام الاستدلال من المبادي الى المطلوب لا يجب
ان يكون على قانون اهل الميزان وشرايط اهل البرهان والا لزم ان لا يحصل لاكثر الناس علم بمطلوب
جزئي ومما ينطق على بطلان اللازم ما هو المعلوم بالعلم الجازم ان كل احد يميز بين معلوماته ومظنوناته
ويستند اعتقاداته وادعاآته في امور معاشه ومعاده الى المبادي المرتبة في اذهانهم على مراتبها
الطبيعية مع عدم تفطنه بتلك المبادي وعدم علمه بكيفية ترتيبها الطبيعي وذلك لا يوجب عدم
حصول العلم له او عدم ترتب ذلك العلم على تلك المبادي اذ من المعلومات ما لا يعلم العالم بانه
يعلمها وعدم العلم بالعلم بالشيء لا يوجب عدم العلم بذلك الشيء الا ترى ان المار على قرب الحائط
المشرف على الانهدام يخاف من السقوط وليس ذلك الا لادراكه في ذهنه ان هذا الحائط مشرف على الانهدام

مترتب

وكل مشرف على الانهدام ما يظن سقوطه ولا ريب ان حصول الفرار عند تذكر هذه المقدمات ولا تركيبها
في ذهنه بهذا التفصيل ليس الا استدلالا بالبرهان التفصيلي بل هو استدلال بذلك البرهان على وجه
الاجمال فما دعاه الى الفرار انما هو اجمال المقدمتين لا تفصيلهما ولا ينبغى ان ينكر ملاحظة امر يحصل الجدار
الخاص ولا ريب ان ذلك العاقل لما الفرار لو جوبه وان وحد بانك لا تعلم البرهان المنطقي فكيف
لك العلم او الظن بذلك وطولب بما دعاه الى الفرار لضحك على ذلك المطالب العائب الجدار
نكيف بدون الاعتبار بل لا يبعد القول بحصول تلك المبادي والاستدلال بالبرهان فلا فرار
قرار الكلاب والغراب مثلا اذا رايتك منحنيا لتاخذ من الارض حجرا او مدرا والظاهر انها لا ترى
لها على الفرار في تلك الحال هو ما ذكرنا في العاقل المار على قرب الجدار من المبادي والمقدمات
فكانها تقول في تلك الحال انه هنا يريد ان يضربني وكل من هو كذلك يجب على الفرار منه فيجب
على الفرار منه هذا وقد ثبت بما ذكرنا ان المطالب العقلية تثبت بالدليل الاجمالي وان كان المستدل
به عاجزا عن تحريره بالعبارات المصطلح عليها عند اهل الميزان المسمى بالدليل التفصيلي والقول
باختصاص المعارف العقائدية بالدليل التفصيلي دون سائر المطالب العقلية مما
لا وجه له والحاصل ان المراد بالدليل الاجمالي وجود الكفاية بالاطمينان الحاصل منه بما ذكرنا
فالاطمينان الحاصل منه كالعلم والدليل الاجمالي كنية العمل فكما ان نية العمل حقيقة هو الداعي
لا المخطر بالبال فكذا ما نحن فيه فان الباعث حقيقة على حصول الاطمينان هو المبادي الحاصلة
في النفس وان لم تكن حاضرة تفصيلا في البال وفي المقام مقال قد طال فلا ء نتعرض بان المقام
ما حضره دون بلوغه افهام كثير من الاعلام لمحدثه العلام الهادي من يشاء الى حقيقة المرام
قوله والبرهان الواضح الخ ومراده بالبرهان هو ما ذكرنا في جواب من جوز التقليد في اصول
العقائد من ان وجوب النظر عقلي لا شرعي والا يلزم افحام الانبياء كما مر مفصلا هذا ثم ان
جعلنا التقليد من باب التعبد والاسباب من غير اعتبار الظن فيه وفيه كما هو احد القولين في
معنى التقليد في الفروع واما على القول الاخر في معنى التقليد في الفروع من انه اعتبار حصول الظن
وحيث كما مر اليه الاشارة وانه نوع نظر اجمالي فدعوى وضوح قيام البرهان على خلافه كما ترى
والظاهر كما يظهر من اواخر كلام المص في هذا الفصل ان مراده من وضوح قيام البرهان على خلاف

التقليد

التقليد في الاصول هو التقليد بالمعنى الاول فالملاقات صدر كلامه مقيد بذيله نعم **قوله** واذا ثبت
انه غير جائز الخ اى اذا ثبت ان التقليد في الاصول غير جائز فهل هذا الخطاء وهو الاعتقاد في الاصول على
التقليد موضوع من هذه المعتقد او لا قولان ولا يخفى ان مصدر كلام المحقق في هذا الميدان والظاهر
ان المحقق لا يجتزى في الاصول بالتقليد بمعنى الاصل بل لا يجتزى فيها بالظن وان كان حاصلا من غير
التقليد ويزعم ان هذا الخطاء غير موضوع عنه والشيخ يجتزى فيها بمطلق الظن وان كان حاصلا من التقليد
كما حكى عنه ذلك وحكم بكون هذا الخطاء موضوعا عنه والمراد بالخطاء الموضوع هو الخطاء الاحتمالي
الجامع للظن لا الخطاء المعلوم للمكلف كما توهم السيد الخليفة فقال ان تصوير كونه موضوعا عنه بعد
الحكم بانه غير جائز على المكلف لا يخلو من اشكال ثم دفع الاشكال باحتمالات باردة والحاصل ان مراد الشيخ
ان الدليل اذا دل على اعتبار الظن في الاصول فهو المتبع وان كان بخلاف الواقع في الواقع كما هو شان
الظنون ولا يجب على المكلف دفع الاحتمال الجامع لها ككافة الظنون الاجتهادية في الفروع وبعينها
غاية الامر قيام من يحتمل وليس على وجوب دفعه دليل لا من العقل ولا من النقل ويظهر بما ذكر
ان مراد المحقق الطوسي والشيخ الطوسي والمقدس الاردبيلي من جواز التقليد في الاصول هو التقليد
المفيد للظن وباعتبار الظن وحجيته لا التقليد المعروف في الفروع ومحو كونه من باب التعبد
السببية ولا يا باعن هذا كلام الشيخ بل لا بد من كلام الطوسيين والمقدس الاردبيلي على ما ذكرنا
وحاصل كلامهم انهم يكتفون في اصول العقائد بالظن ولو كان حاصلا من التقليد بالمعنى الثاني وانا التقليد
اعتقاد ولا اعتقاد قلب كما الشيخ ومثلهم ارادوا بقولهم من هو فيه عن الاكتفاء بذلك في اصول العقايد الحق
بكون هذا الخطاء موضوعا عنه ما ذكرنا اما المحقق ومن يقول بمقالته من عدم كفاية الظن مطلقا ولو كان
حاصلا من التقليد فيقولون بعدم كون الخطاء المذكور موضوعا عنه والحق مع المحققين الطوسيين
واتباعهما كما مر تحقيقه غير مرة فانت اذا احطت خبرا بما حققنا علمت ان تصوير كونه موضوعا عنه
بعد الحكم بانه غير جائز على المكلف بالاشكال فيه كما اشكل على السيد الخليفة نعم يرد الاشكال
ظاهرا لو كان عدم الجواز وكونه موضوعا بالنسبة الى شخص واحد وليس الامر كذلك بل عدم الجواز بالنسبة
الى المحقق وكل من قال بعدم كفاية الظن ويلزمهم القول بعدم كونه موضوعا واما من يقول بكفاية الظن
كمن تقدم اليهم الاشارة فهم لا يقولون بعدم الجواز ويلزمهم القول بكون الخطاء المذكور موضوعا عنه

ثم ان ذكر السيد الخليفة في دفع ما ذكره من الاشكال بان المراد هو سقوط الاثم بالعفو من حيث انه
صغيرة فلا ينافي العدالة وان كان عمدا عالما ذهب اليه في كلامه الآتي منظور فيه من وجوه الاول انه لا
اشعار في الكلام الآتي بذلك كما هو ظاهر للمتامل والثاني ان الكبيرة ايضا تسقط بالعفو كما يدل عليه الاخبار
والثالث انه ينافي ما ذكره في الاصل السابق من ان المجتهدين المختلفين في العقليات التي وقع بها التكليف
واحد والاخر مخطئ اثم والعجب من المصنف انه كيف حكم بكون كلام الشيخ لا يستقيم مع ان الشيخ يقول بانه
الظني الاجمالي والمصنف ايضا يقول بذلك كما هو ظاهر استدلاله وانه نقل الخلاف على وجه الحصر في عدد
من اهل الخلاف فكيف نسبه هنا الى الشيخ نعم لو ارجع الضمير في قوله مع انه الى فعله او تردده ذلك
العجب عن المصنف كما ظهر بالتامل لكنه بعيد وبعض الافاضل المعاصرين نقل ما نقله المصنف عن المحقق
عن الشيخ ثم اطال الكلام في توجيه كلام الشيخ حيث جمع الشيخ بين كون التقليد في الاصول خطاء وكونه معفوا
عنه فانه تبع السيد الخليفة في حمل الخطاء على الخطاء المعلوم للمحتمل الجامع للظن الحاصل من التقليد
كما حملنا ولعل ما حملنا احسن تم وبالجملة فكلام الشيخ في غاية الانتظام وما كتبه السيد الخليفة اشبه
شيء بالابهام وما قاله المصنف وفي هذا الكلام الى قوله انه ليس بشيء فليس بشيء تم **قوله** ان يكون ممن
عدلا اي بعد ان الايمان بالمعنى الخاص والعدالة ليسا شرطا في حصول الاجتهاد وتحققه بل شرط لرجوع
المقلد الى المجتهد المتصف بها وجواز عمله واعتماده بافعاله وفتاويه وسياتي لهذا مزيد البيان بعون
الله سبحانه وكيف كان فذلك للاصل وظهور الاتفاق عليه كما صرح به في شرح الفائدة وان غير المؤمن
لا يجوز الاقتداء به في الصلاة ولا يقبل شهادته فعدم جواز تقليده اولى وان غير المؤمن يجب التثبت
عند خبره وهو ينافي التقليد وان غير المؤمن ظالم والركون اليه حرام وتقليده ركون وان المفتي امين
والفاسق ليس محلا للامانة فلا يجوز الاستفتاء منه نعم اجتهاد الفاسق نافع له فعمل بما ذكرنا وجوه
هي ترد الاخبار في الجمع كثيرة ليس تحصيرها بل اورد من ذلك بعض الاجلاء المعاصرين المعاد
الاستفتاء من المخالف والمؤمن الفاسق ان كان متحرزا عن الكذب كما يجوز العمل بروايته على ما ادعاه
الشيخ من الاجماع على العمل باخبار الائمة المتحرزين عن الكذب مع كونهم فاسقين بسائر الجوارح وكذا ما اشترط
الاجتهاد كما ادعاه المصنف بقوله مع الاجتهاد وانه فلوجوه منها الاصل ومنها العمومات الناهية عن العمل
بغير العلم خرج منها تقليد المجتهد بنفي تقليد غيره مندرجا تحتها ومنها الاجماع الظاهر المصرح به في جملة من الكتب

الكلام في ثبوت الاجتهاد بشرايط
صحة رجوع التقليد للمجتهد في
الاحكام

تفقد

كالذريعة والعدة والمقاصد العلية وجمع الفائدة وغيرها **قوله** او شهادة العدلين اه ثبوت الاجتهاد
بالشهادة هو الاقوى وفاقا لشرح المقاصد العلية وخلافا لظاهر الذريعة والحصرية والوافية انه
لا يثبت بها وقال السيد الاستاد بثبوته بالعدل الواحد الخبير فالاقوال في المسئلة ثلثة والمعتمد هو الاول
لنا مضافا الى ما ذكره المصنف ان ولاية القاضي المنصوب من الامام تثبت بذلك كما صرح به جماعة من الكتب
كالمبسوط والدروس واللمعتين والكفاية ومنهم من نقل خلاف في ذلك الاخير بل الخلاف عنه فيلزم ان يثبت الاجتهاد به
مطلقا ولو في غير القضية لظهور عدم الفرق بين افراد المجتهدين وان الظن حجة في نحو المقام مع الاستقراء
فان في معظم الموضوعات يثبت ذلك فكذا هنا عملا بالاستقراء وما قيل من دلالة رواية مسعدة على حجية شهادة
العدلين مطلقا ويدل عليه ما ذكره عموم اية النبأ ومرسلة يونس عن الباقر عليه السلام خمسة اشياء يجب على الناس الاخذ
فيها بالظاهر للحكم الولايات والمناكح والذبائح والشهادات والانساب ثم هل يعتبر في الشاهدين كونهما من اهل
الاجتهاد اولا بل يقبل شهادتهما مع العدالة ولو كانا من العوام على الاول الثاني وسبيل الاحتياط واضح وفي
قول السيد الاستاد بل صرح في المصابيح بثبوته باخبار العدل الواحد الخبير تمسكا بعموم الاية وهو قضية اصالة
حجية الظن ومع على هذا فثبوته بالجارة للحكم والافتاء من معلوم الاجتهاد اولى ثم ان للفقيه كما نبه عليه السيد
الاستاد في بعض تحقيقاته من حيث الاجتهاد والافتاء والقضاء ثلث اعتبارات مترتبة يستلزم اللاحق منها
السابق فهو بالاعتبار الاول ناقد لا ياخذ ذات نفسه وان لم يكن عدلا وهو الذي يعتبر فيه بان اجتهاد
الفاسق نافع له وبالثاني ناقد الراي على المقلد ايضا اذا اعتقدوا استجماعه لشرايط التقليد من الاجتهاد
والعدالة مع الانحصار او الاعلمية او التساوي مع عدمه وليس بناقد على المجتهد وهذا ما اشار اليه
المصنف بالتوصيف بقوله الذي يرجع اليه المقلد اه منطوقا ومفهوما وبالاعتبار الثالث ناقذ على المجتهد
ايضا في المنازعات والخصومات مع التراضي به او انتصابه من قبل السلطان العادل عم بالخصوص ولعل
وجه عدم اشارة المصنف الى الاعتبار الثالث ندرة وقوعه في زمانهم **قوله** الا ان اجتماع شرايط قبول
اه اي شهادة العدلين في هذا الموضع وهو كون الرجل جامعا للشرايط الثلثة المتقدمة وهي الاجتهاد والايمان
والعدالة عزيز الوجود كما لا يخفى على المتامل ولعل وجهه اعتبار الامور الثلثة المذكورة في الشاهد اذ
لا يعتبر شهادته ويعتبر لزوم الدور او التسلسل اذ المقصود ثبوت اجتماع تلك الشرايط فيه بالشهادة للعامي
ليرجع اليه لا المجتهد فانه لا يرجع الى غيره كما عرفت واعلم انما قال في الوافية والشهادة العدلين العارفين

على قول وهو ابن ظ مهاجر وما سبانه كما لا يخفى على المتامل فيه ثم لا يخفى عليك ان ما ذكرنا من الوجه لعزة وجود
اجتماع شرائط قبول الشهادة هنا يرد على المص وهو ان ما صاحب الفصول في مقالته من اشتراط العلم واما على المختار من الاكتفا
بظن المقلد احد الموضوع فلا يرد عليه شي من ذلك لان المناط هو حصول الظن مطلقا وان حصل من اخبار العدل
الواحد فكيف اذا حصل باخبار المتعدد وغاية الامر ان الظن لا يجامع لاحتمال الخلاف وهو امر محتمل
الفرد هم قد عرفت في الاصل السابق بعدم قيام ما يدل على وجوب رفعه لان العقل والنقل لا ينتج ولا
تعقل وبالجملة فان المانع من الثبوت بشهادة العدلين اما ان يكون من الذين يقولون باصالة حرمة
العمل بالظن او من الذين يقولون بالعكس وعلى التقديرين لا وجه لمنعه اما على الثاني فظاهر واما على الاول
فلان البينة عنده بل عند الكل مما يقوم مقام العلم والقول بان الوجه المنع لعدم جريان الشهادة
الا عند المجتهد ومحل البحث عامي مدفوع اولا بمنع انحصار الشهادة بيد ذي الحلال عند العامي وثانيا
بمنع كون محل البحث عاميا لانه مجتهد في تحصيل الموضوع قوله والاختلاف بين هذين الكلامين اه
ظاهر وجهه الاختلاف ان ملخص كلام العلامة كفاية ظن المستفتي بصحة اجتهاد المفتي ولا يشترط في وجوب
المفتي علمه بصحة اجتهاده ومحصل كلام المحقق الاشتراط وعدم الاكتفاء بالظن قوله وكلام المحقق
هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان اه اقول وفي الوضوح خفاء لا يمكن رفعه بالبيان وكلام
العلامة هو الاقوى وفاقا للمعظم ووجهه ظ لا يحتاج الى البيان الا انه في رتبة ضعف ونقصان
اما البيان فهو انا الى ما هو فيه لا سبيل ان الجاهل والغافل من العوام الذين لم يبلغهم البرهان ولا
تمييز لهم عن المسئلة خارجان اذ لا تكليف عليهم الا بقدر وسعهم وطاقتهم وبالغ عقولهم كما ان
العقل والشرع بذلك حاكمان وانما الكلام في من بلغه البيان والبرهان من اهل الفطانة والذكاوة والعرفان
باحوال العلم والاجتهاد والعز البالغين مرتبة فانهم مكلفون في اخذ مسائلهم بالرجوع الى من بلغ مرتبة
الاجتهاد واجتمع فيه شرائط ويمكنه تحصيل هذا الموضوع ظنهم به ولا يجب العلم للاصل ولزوم العسر والحرج
واما ما يتراءى في بادي النظر من ان الاصل يقتضي باشتغال الذمة بالاخذ من المجتهد ولا يبرء الذمة بعد
الاشتغال الا بالعلم بالمجتهد فمدفوع اولا بان ثبوت الاشتغال بالاخذ عن ظن صحة اجتهاده او لا فالقدر
والقدر المسلم من الاشتغال هو الاخذ عن ظن صحة اجتهاده فيبرء به وعلى مدعي الزيادة اقامة الدلالة وثانيا
بعد تسليم ذلك بان غاية الامر هنا ثبوت تعارض اصالة البراءة وبقاء الاشتغال فلا بد من الترجيح وهو للاول

الكلام في اعتبار الكفاية في ظن المقلد بصحة اجتهاد المجتهد او حصر ... ولا يعتبر علمه بذلك من الاكام

لحصم

للاعتضاده

واعتضاده بالشهرة وايته اليسر وغيره ذلك منتم وهذا الكلام في الاجماع ان رام اليه المصنف كونه مجتهدا
وفيه ان المسلم من الاجماع بان يقول ان وجوب الاخذ من المجتهد مما انعقد عليه الاجماع ولا يحصل الا اذا
علم كونه مجتهدا ومنه ان المسلم من الاجماع انما هو على الاخذ بالشرع واما على علم كونه مجتهدا فلا كيف و
هو اول النزاع والحاصل انه لا وجه لوجوب تحصيل العلم كما ادعاه المص وبالغ في وضوحه وخفائه عن البيان
فان كان مراده ما ذكرنا فقد عرفت ضعف ما بيناه وان كان ما ذكره سابقا من عدم الواسطة في مفهوم اية
النبا فضعفه مضافا الى ما مر هناك ان عدم الواسطة في مقام الثبوت مسلم الا ان الكلام في مقام الاثبات
والمقام من هذا وان كان اصالة حرمة العمل بالظن فقد عرفت حالها مما بيناه وان كان غير ذلك فلا بد من
الذكر والبيان واما ما يتراءى من ان ما ذكره المص عن السيد مانع لما ذكرناه من لزوم العسر والحرج ففيه
اولا مضافا الى ما قررناه ما ذكر السيد قبل سطوع الغارة وثانيا ان وجوب تحصيل العلم في محل النزاع
محتاج الى دليل ولا دليل وثالثا انه حصول العلم بالاختبار وبالمخالطة والاخبار المتواترة كما ذكر السيد
لا يمكن ... التقليد امر متعسر بل متعذر كما هو ظ ويؤيد ما ذكرنا الشهرة العظيمة التي لا يبعد
معها دعوى شذوذ المخالف وعليه حجية الظن في اكثر الموضوعات فكذا هنا والمرسلة المزبورة و
لا يعارض غاية ما ذكره السيد اثبات امكان العلم للعامي وهذا لو سلم فلا يدل على ان ما هو ممكن فهو
واجب كما هو مدعى السيد وليس فيما يحكى عنه المص دلالة عليه نعم لو قيل بتحصيل العلم مع الامكان على
وجه الاحتياط لكان في غاية السداد ثم ان المراد بكفاية الظن هو الظن الحاصل بعد بذل المجهود لا
مطلق الظن وكلام العلامة لا يابى عن ذلك لان مراده من قوله وانما يحصل هذا الظن بعد رؤيته له منتصبا
للفتوى بشهادة من الخلق واجتماع المسلمين اهل الفطانة والذكاوة والعرفان لا مطلق العوام كما
يتفق في بعض الايام سيما في هذه الايام كما نبهنا عليه في سالف الكلام نعم في حصر سبب الظن وسببه
فيما ذكره العلامة كما هو ظ كلام المحكي كلام بل المناط هو حصول الظن للعامي باجتماع العالم شرائط
الافتاء على وجه العموم اي شيء كان السبب لم يكن منعه له معلوم كالمجتهد في الفروع كما من سالف هو
كلامنا معلوم فان العامي في موضوع البحث مجتهد والاثر المدرك هو حصول السبب الظني وتفسير على المجتهد
مع كثرة هذا السبب لعدم حصره مستقر ويمكن ان يكون منظور العلامة في الحصر المذكور كونه اظهر
افراد الاسباب المؤثرة للظن فينطبق ثم لا يخفى عليك انه يرد على قول المحقق فانه قد يكون فاطما

في نفسه اه مضافا الى ما قدمنا انه لو صح هذا التعليل لزم من صحته فسادة بيان ذلك انه لو كان هذا
الاحتمال المستفاد من التعليل قادحا في اعتقاد العامى على المعنى المتصدر للفتوى مع اتصافه بالزهد
والورع واقبال عامة الخلق عليه كما صرح به لكان قادحا باخذ العامى نفسه بطريق اولى فلا يمكن له تحصيل
العلم باتصاف المفتي بالشرائط المعتبرة ابدا لان كل واحد من العامة المقبلين على المفتي قد بذل جهده
في تحصيل الاتصاف المذكور بالطرق المعتبرة حتى عند المحقق والا لزم تفسيقهم فلا اظن المحقق انه يحكم
بالحكم بذلك ولو سلم ذلك فلا وجه لحكمه بعدم كفاية العامى بمشاهدة المفتي الى اخر ما ذكره ويمكن
ان يكون مراده مما ذكره من اقبال العامة عليه العوام الذين هم كالانعام التابعين للهوى والقاطعين
عن اتباع الحق والهدى لاغراض نفسانية وشهوات شيطانية كما هو المعمول في هذا الزمان نعوذ بالله
من ذلك فح يرجع كلام المحقق الى ما قاله العلامة فتم **قوله** وقد نبه عليه في بعض الاخبار اه اي نبه في بعض الاخبار على
منع العموم في الاية في سورة النحل وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم فاسئلوا الاية وفي سورة
الانبياء وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحي اليهم فاسئلوا الاية وتقدير الكلام في الاية وقال في بعض اخبار
بالسؤال من غير تعيين المسؤول فيحمل على السؤال عن وجه الدليل انتهى فيحمل ان كونه الامر بالسؤال
مقيدا لعموم وجوبه في كل مجهول ثم بالغاية الوجوبية للجملة لا يكون منطبقا على المدعى لاحتمال
عدم ارتباطه به لاحتمال اختصاصه بالامر بالسؤال بما يجوز فيه التقليد او بصورة يحصل من الجواب
العلم وكذا في مقام امن بعد الاحتجاج بالاية بان انه امر بالسؤال وهو عام لكل من لا يعلم وهو عام اما
وضعا او نقلا اما والا فلانه من العموم اذ ليست الصيغة من صيغ العموم واما ثانيا فلو رود عقيب سال
الرجال بنفود عليه انتهى وفيه مضافا الى ما ذكرنا سابقا في وجه الاستدلال بالاية ان الدليل على ما
صرنا اليه ليس منحصرا في الاية الثالث ان الامر بالسؤال يفيد عموم وجوبه في كل مجهول لان حذف
المتعلق ظاهر في ارادة العموم ولو سلم فنقول انا اثبت جواز التقليد في صورة خاصة بذلك اما العموم
القايل بالفصل ان كانت الصورة من فروع الدين او للادلة ان كانت من اصوله او اصول الفقه
او الموضوعات مع ان الحمل على الاخيرين في غاية البعد واما احتمال الاختصاص بصورة حصول
العلم من الجواب فبعيد عن الصواب ثم لا يخفى عليك ان قوله او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة
العدلين الخ غير نقي ماله حكم السابق بمجرد وجود اجتماع شرايط قبول الشهادة في هذا الموضع

ذالك

قوله ان حكم التقليد الحي يحفظ اه ولا اخفا في الظهور ان المفتي في المطرها كان واحدا او حب
الاستفتاء منه عينا لانحصار الانفار فيه على الفرض ولا كلام فيه **قوله** وكذا مع التعدد والاتفاق
في الفتوى اه والمراد ان حكم هذا كالقسم الاول فان حكم العامى هنا التخيير هذا لكن في كلام المصنف
هذا اشكال لفظا ومعنى اما الاول فلان المناسب ان يجعل ذلك التعدد بدون القطع مع لبكون منشأ
متاخرا لكذا او يذكر لفظ مع الاتفاق كما هو الظ بقرينة قوله واما مع الاختلاف واما الثاني فلان ظ
اطلاقه يقتضي ثبوت التخيير في صورة اتفاق المجتهدين في الفتوى مطلقا ولو كان احدهما اعلم وادرع
من الاخر وهو مشكل لما اختار العامى في الصورة المفروضة بغير الاعلم الادرع اما مع ملاحظة الاعلم الادرع
او مع ملاحظة عدمه او مع عدم تلك الملاحظة وعلى الاول ينتفي الكل التخيير وعلى الثاني والثالث والبحث
الا انهما من الدليل والبرهان وخاليان عن ما اوظلامه فانها كما ستقف عليه بعون الله سبحانه
ونظير ذلك ما لو حصلت للمجتهد في الفرع حجتان في الدلالة متفقتان الا ان احدهما صحيح والاخر ضعيف
فكما لا يجوز له الاخذ بالضعيف على وجه التخيير ينبغي من الاحتمالات الثلث المذكورة كذا في موضع البحث
حرفا بحرف فتم **قوله** تخير المستفتي اه كالمجتهد في الفرع مع تساوي الامارتين وهذا هو المشهور
وفي المسئلة قولان اخران احدهما التساقط والرجوع الى البراة الاصلية وثانيهما وجوب الاخذ بالاحوط
وثالثهما وجوب الاخذ بالاثقل والمعول هو الاول المشهور بل عدم ظهور الخلاف بين الاصحاب والعمومات
الدالة على جواز التقليد ولزوم الحرج عن الدين لو بنى الامر على الاصل ولزوم العسر لو بنى على الاثقل
بل على الاحوط ايضا في بعض الصور بل يتعذر فتدبر **قوله** وهو قول الاصحاب اه اي تعيين تقليد الاعلم
والافضل دون العالم والفاضل قول الاصحاب اه كما صرح الاجماع كما هو ظ منه وشرح هذا احد القولين
في المسئلة وثانيهما قول اخر كما اشار اليه المصنف بقوله ويحكى عن بعض الناس التخيير بمعنى لا يجب عليه تقليد
الاعلم بل هو مخير بين تقليده وغيره وهو المحكي عن الحاجبي والعضدي والقاضي ابي بكر وجماعة من الفقهاء
وذهب اليه الاصحاب المقدس الاردبيلي ونسبه الحافظ وهو قول السيد الخليفة وصاحب القوانين والشيخ
العارف احمد الاحسائي وللاولين وجوه منها ما ذكره المصنف تبعا للعلامة في تهذيب والمنية وتمسك
به في الكشف ومنها ان حاصله ان الظن الحاصل من قول الاعلم اقوى وادق من الحاصل من قول العالم
فيجب اتباعه اما المقدمة الاولى فلان زيادة العلم اشد منعا من الخطاء واما الثانية فلان اتباع الاقوى

لان الطلح العامي جميع فتاوى
التساوي لا يعرف الاثقل
او الاحوط ح

الظنين واوثقهما واجب عقلا لقبح ترجيح المرجوح على الراجح وهذا كالمجتهد في الفروع اذا كان له امارتان احدها
اقوى من الاخرى فكما يجب عليه الاخذ بالاقوى فكذا في موضع البحث وفيهما نظر اما في الاولى فلمنع كون الظن
بقول الاعلم مط اقوى فان مدارك الظن للعالم على ظن الاعلم غير منضبطة خصوصا في المسائل الشرعية فكثيرا
ما يظهر رجحان ظن العالم على ظن الاعلم في كثير من المسائل الاجتهادية كما ينبه عليه في الادلة ولو قيل بمنع حصول
الظن الاقوى من قول العالم وان امكن حصولها بالنسبة الى من له حظ من العلم من المحققين الذين لم يبلغوا
مرتبة الاجتهاد الا ان ذلك نادر والنادر كالمعدوم ومبنى الشريعة على الغالب على تقدير تسليم عدم
بين انه اذا ثبت وجوب تقليد الاعلم فيما اذا حصل من قوله الظن الاقوى ثبت في غير هذه الصورة ايضا لعدم القول
بالفصل لكان وجيها وما يقال من ان هذا معارض بالمثل وذلك بان يقال اذا ثبت وجوب تقليد العالم فيما
اذا حصل من قوله الظن الاقوى ثبت في غير هذه الصورة ايضا لعدم القول بالفصل ففيه ان هذا حسن لو
لم ينعقد الاجماع على عدم تعيين تقليد العالم مط واما معه كما هو الظ فلا سلمنا ولكن نقول حيث حصل
التعارض وجب الترجيح وهو ما دل على وجوب الاخذ بقول الاعلم فافهم واما المقدمة الثانية فلانها
مبنية على كون المناط في التقليد على حصول الظن لا التعبد المحض واما على تقدير كون التقليد من باب
التعبد فان الشارع اوجب العمل بقول المجتهد وجعله سببا شرعيا لذلك من دون الاناطة بالظن
فعدم تمامية تلك المقدمة ظ والظ ان بناء التقليد على التعبد دليل المناط في حصول الظن والا
لوجب تقليد الميت والعمل بظواهر الكتاب والسنة ان حصل للمقلد الظن الاقوى منها اذ لا نريد
بالمقلد العامي المحض بل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد وان بلغ من العلم ما بلغ وبالجملة وجب على المقلد اتباع
ظنه مط وهو باطل لاستلزامه الاختلال في امر الدين وتشتت الفساد في شرع سيد المرسلين ولا اظن القائل
بالتخيير يقول به ولا اظن ذهاب احد من اهل العلم اليه والحاصل ان الدليل المذكور انما يتم لو ثبت
ان المناط في التقليد هو الظن فيدفع مدعاه والشك فيه لا يتم كما هو الظ ويمكن المناقشة في ذلك بان القول
بالتعبد لا ينافي اعتبار اقوى الظنين لتغاير الموضوع فان العامي في تعيين المفتي هل هو الاعلم
او العالم مجتهد فاذا ادى اجتهاده الى ان فلانا اعلم وان الثقة بقوله اقوى مما ثم من الثقة بقول
الاخر العالم فالعالم بمؤدى اجتهاده عليه حتم وبعد هذا المقام نقول ان مناط التقليد هو التعبد
لا الظن وايضا ان التعليل المذكور في منع المقدمة الثانية لا يجري على القول بعملية اجتهاد المقلد في تعيين

الكلام في ان المناط في التقليد هو التعبد لا حصول الظن ومنع المقدمة الثانية من الاحكام

الموضوع

الموضوع كما حكاه المص عن المحقق وقواه الحجة من اكتفى بالظن فيقطع في الطرق المجتهد لاعتقاده العامي
بالاعلم هو القاطع مع والنظائر والقرائن كالمرجح بان معرفة لا اصل اجتهاد ومستبعد وبالجملة فليس عليه
البحث عن نفس العلم المعتبر بل يتعذر على كثير من العوام وانما يعرف في الفضل بين الناس وذووه واما
ما كتبه السيد الخليفة على هذه الحجة المذكورة من انه لو ثبت الاتفاق من الاصحاب على ذلك فلا كلام والا
ففي هذا الاحتجاج نظر اذ بعد ما ثبت حجية قول المجتهد مط لا دليل على لزوم متابعة الاوثق ووجوب
ذلك فان كان مراده ان المجتهد مط على وجه العموم بحيث يشمل العامي المجتهد العالم العدل في تعيين
الموضوع ثبت حجية قول المجتهد العدل العالم على المقلد مط ولو مع وجود المجتهد العدل الاعلم او الاورع
بل على اطلاقه معين المعظم ومع ذلك كيف يصح دعوى ثبوت حجية قول المجتهد مط بالمعنى المذكور نعم اذا
المجتهد العالم العدل مع وجود العدل الاعلم نافع لذاته نفي الغير كالمجتهد الفاسق مط نعم ولما
ما كتبه صاحب القوانين في اثبات التخيير في المسئلة فحاصله يرجع الى امور الاول استبعاد دعوى الاجماع
في امثال هذه المسائل والثاني منع كلية حصول الظن الاقوى من قول الاعلم اذا كان في غير باب العامي اعلم
احزم او لو نية الفتوى للعالم الذي في بلاد والثالث ان مستند هذا الاجماع هو الدليل العقلي من اتباع
اقوى الظنين الحاصل من قول الاعلم فاذا بطل بمنع الكلية بطلت دعوى الاجماع ببطلانه والرابع عدم
ملائمة الجمع بين دعوى الاجماع على متابعة الاعلم بين الاستناد الى الدليل العقلي وهو ان قول
الاعلم اقرب واقوى فان الاستناد الى الثاني استناد الى الدليل العقلي وهو ان قول الاعلم اقرب
واقوى فان الاستناد الى الثاني استناد الى الدليل العقلي والاستناد الى الاول استناد الى التعبد
والدليل العقلي لا يقبل التخصيص وقد عرض تخصيصه هنا والخامس ان شبيه محل النزاع بامارتي المجتهد
في الفروع قياس مع الفارق وفي الكل نظر اما في الاول فانه كان وجه استبعاده دعوى الاجماع
في امثال هذه المسائل بما نقلنا عن الفاضلين في بحث الاجتهاد الا يمن الا مستقل بادلة والتوقف في صحة الاجماع
من اتفاق المسائل التي يحتج لها بدعوى الاجماع هو التي سلكت عن المعصوم فيثبت فلا ان مسلكنا هذا انه سلك فيها
عن المعصوم فجملة من الاخبار كما سيأتي الى بعضها الاشارة ومنافيا هذه الدعوى في نفسها فلا
يمنع صحة حصر دعوى الاجماع فيما ذكره وثانيا انه هو لا يقول بعدم صحة ذلك وثالثا ان الظ مسبوقية
الخلاف هنا بالاجماع نعم واما في الثاني مع فساد كلامه فيه بنفسه كما يظهر بالتأمل نقدح فيه جوابه

كلام مع السيد الخليفة وصاحب القوانين

واما في الثالث فان لا يمنع كون مستند الاجماع هو الدليل العقلي بل هو دليل مستقل على المدعى كيف
يتفق فان الاجماع عندنا وعنده لا يحتاج الى مستند وثانيا بعد تسليم الاحتياج فقد عرفت صحة هذا الدليل
العقلي وتماميته بمعونة الاجماع المركب واما في الرابع فقد عرفت ايضا وجه ملائمة الجمع بتغاير الموضوع
واما قوله ان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص الموضوعي فهذا الكلام وان كان مشهورا بين الاعلام ولم يرد
فيه شيء ينفي الانسجام لكن فيه انه لا يجب في التخصيص الموضوعي في الدلالة العقلية بل الحكم ايضا كما لا يخفى
على المتامل واما في الخامس فاولا انه عمل لا قياس وثانيا ان دعوى كونه قياسا مع الفارق ممنوعة و
على ابداء الفارق ممنوعة وعلى ابداء الفارق ومنها ما تمسك به بعض الفضلاء المعاصرين من ان
اشتغال الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية وهي لا تحصل الا بتقليد الاعلم وفيه ما لا يخفى عليك انه
تعلم وتفهم ومنها العمومات المانعة عن العمل بغير العلم ومنه فعل المجتهد خرج منها قول الاعلم بدليل
فيبقى غيره مندرجا تحتها وفيه ان الغرض كون العامي في موضع النزاع مجتهدا كما مر اليه الاشارة وبعد
تسليم ذلك فلا وجه للتمسك بتلك العمومات سيما على القول بكون اجتهاده علميا كما هو مختار المصنف
والمحقق كما مر فتدبر ومنها اصالة عدم نيابة المجتهد عن المعصوم وعدم نفاذ قوله على الغير خرج منها الاعلم
والعالم مع فقده بالدليل فيبقى العالم مع وجوده مندرجا تحتها ولا مخصص لها بالنسبة اليه الا ما علم
وهو مفقود كما هو مما استملوا عليك معلوم ومنها انه لو جاز تقليد العالم مع وجود الاعلم لزم المساواة
بين من يعلم وبين من لا يعلم والتالي باطل بيان الملازمة ان العالم باعتبار نقص علمه بالنسبة الى الاعلم بعد
عليه انه لا يعلم فعلى التخيير يثبت المساواة بينهما واما بطلان التالي فلعموم نفي المساواة بين من يعلم في الجملة
وبين من لا يعلم شيئا فان النكرة المنفية تفيد العموم وهذا لا ينافي تقليد العالم لانه باعتبار علمه يصدق
انه يعلم ولو في الجملة بحيث صدق الموجبة الجزئية لم يصدق السالبة الكلية لانهما نقيضان بل لو استدل بالآية
على جواز تقليد غير الاعلم لم يكن بعيدا وذلك انه لو لم يجز تقليده مع وجود الاعلم لا يستوي مع من لا يعلم
شيئا والتالي باطل لعموم نفي المساواة المستفادة من الآية فافهم ومنها الاجماع كما هو ظاهر المصنف وغيره وفيه
منع الاجماع كما نبه عليه في مجمع الفائدة فتأمل وقد ادعى الاجماع عليه ويمكن منعه وكلام العلامة في النهاية ظاهر
في عدم الاجماع ثم قال في مقام اخر لو علم الاجماع عليه فلا كلام ولكن حاله معلوم فان الخلاف فيه مشهور
في الاصول والفروع بل الظاهر مع جواز الرجوع الى المفضول ويشعر به تجويز تعدد القاضي في بلد واحد مع بعد

الكلام بما الاجماع والاستدلال على تعيين الاعلم من الاحكام

الفساد

الفساد عادة انتهى ومما يؤيد من ان الاجماع انه لم يكن محققا فهو منقول وهو حجة كما مر فتدبر مع انا لم نطلع على
نقله بوجه صريح يجوز الاعتماد عليه اما عبارة المصنف فليست بصريحة والظاهر عدم حكاية الاجماع مع انه كما عرفت محل
تقول بعدم الاطلاع عليه في زمن الغيبة واما حكاية مجمع الفائدة عن بعض الاجماع عليه فلا يصح الاعتماد عليه
ايضا لعدم معرفة حال ذلك الناقل فلعله ممن لا يكون دعاويه واخباره حجة نعم عبارة النهاية ظاهرة فيه
حيث قال وتقليد الافضل متعين عندنا وهم مختلفون فانهم ولكن حكمه هذا مع حكمه بصحة اجتهاد
المتجزي لعله عن المنافرة غير بعيد ومنها الاخبار وهي كثيرة منها ما تمسك به في الف والكشف من خبر عمر بن
حنظلة المروي عن المشايخ الثلاثة قال سألت ابا عبد الله عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين
او ميراث فتحاكما الى ان قال قلت فان كل واحد منهما اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين
في حقهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم فقال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما
في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قال في المسالك بعد ايراد الحديث واورعهما ولا يلتفت
الى ما حكم به الاخر قال في المسالك بعد ايراد الحديث انه نص في المدعى ثم قال لكن قد عرفت ما في طريقه
فان تم الاستدلال به والا فالاعتبار ضعيف في العمدة والا فالانتهى وفيه دعوى نصية الحديث على تقديم الاعلم
نظر لجواز ان يكون للاعدلية والاصدقية والاورعية في تقديم الافقه بل هو الظاهر من الواو وهذا امر
كما لا يخفى ومنها خبر داود بن الحصين عن ابي عبد الله في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم
فاختلفا فيما حكما قال ينظر الى افقههما واعلمهما باحاديثنا واورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى
الاخر ومنها المروي عن نهج البلاغة عن مولانا امير المؤمنين في كتابه الى مالك الاشتر اختر للحكم بين الناس افضل
رعيتك في نفسك ممن لا يضيق به الامور واوقفهم في الشبهات واخذهم بالحجج واقلهم تبرما بمراجعة
الخصم واصبرهم على تكشف الامور واصرمهم عند اتضاح الحكم والكلام في على
ذلك دلالة وسندا كما مر في الخبر الاول ومنها ما رواه في البحار عن النبي ص قال الرياسة لا تصلح الا لاهلها
فمن دعا الناس الى نفسه وفيهم من هو اعلم منه لم ينظر الله اليه يوم القيامة وهذا نص في المدعى وان ضعف
السند والحق ان ما ذكرنا من الادلة الدالة على وجوب تقليد الاعلم والاورع اكثرها تام اما الاجماع
فانكار ظهوره من عبارة المصنف سيما قوله والاعتماد على ما عليه الاصحاب مكابرة وكذا عبارة مجمع الفائدة
فانه ليست دعاويه حجة ولو كان كذلك لكان المناسب ان يرد به هذه الاعتبارات بما حكيناه عنه من اشتهار الخلاف

في ذلك اصولا وفروعا واما الجواب عن هذا الدليل فظ لعدم ثبوت ان الملاك دعوى الاجماع كما مر تحقيقه
في محله واما اعتبار زيادة فقد عرفت انها مما لا حجية فيه واما الدليل الاعتباري فقد عرفت دفع المنافاة فيه
واما فحوى الاخبار سندا ودلالة فتجويز الشهرة وغيرها من الادلة بل الشهرة في نحو المقام حجة مستقلة
بل العمدة في المسألة الاجماع المحقق ليكن بعيد وبالجملة فقد تلخص بما ذكرنا وجوه سبعة اما زيد ونذكر
وجوها اخر تركنا ايرادها لضعفها اذا عرفت فاعلم ان للافراد وجوها منها الاصل بمعنى القاعدة
الثابتة من حال الشارع من انه اذا اراد الامرين بين الثقيل والخفيف فمقتضى الشريعة السمحة السهلة
تعيين الثاني وموضع النزاع كذلك فنقول انه مما دار الامر فيه بين الوجوب العيني والتخييري الذي هو اخف
واسهل من العيني وكلما كان كذلك وجب الاخذ بالاسهل لما مر هذا الاصل وغير معارض بالمثل الا وثانيا
كاصالة عدم النيابة واصالة عدم حجية قول الغير على الغير واصالة عدم تخصيص عمومات الناهية عن العمل
بغير العلم انه يجب تخصيصه بما مر من الادلة هذا مضافا الى ما سيأتي من الاشارة في المسألة الاتية من ان
القول بالتخيير يوجب زيادة المخالفة للقاعدة التي ادعاها ثبوت الاجماع عليها وهو وجوب اتباع
الاقوى الظني اينما وجد ولا ريب ان فرد حصوله من قول الاعلم اكثر ومن قول العالم اندر
ومتى دار الامر بين مخالفة القاعدة اكثر وبين مخالفتها اقل يجب الالتجاء الى الاقل وهذا انما يكون
في غير الاعلم فقد تلخص اجوبة خمسة عن هذا الاصل فافهم ومنها ان المجتهد العالم من اهل الذكر كالاعلم
يجوز العمل بقوله مطلقا ولو مع وجود الاعلم اما المقدمة الاولى فلان المراد من اهل الذكر اهل العلم
ولا ريب ان المجتهد العالم من اهل العلم واما الثانية فلاطلاق قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر كالاعلم
يجوز العمل بقوله مطلقا ولو مع وجود الاعلم اما المقدمة الاولى فلان المراد من اهل الذكر اهل العلم
ولا ريب ان المجتهد العالم من اهل الذكر كالاعلم فيجوز العمل بقوله مطلقا ولو مع وجود الاعلم اما المقدمة
الاولى فلان المراد من اهل الذكر اهل العلم ولا ريب ان المجتهد العالم من اهل العلم واما الثانية فلا
طلاق قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر وتقرير الجواب ان المجتهد المفروض من اهل الذكر ومن كان كذلك يجب
اتباعه بدليل الكلية الكبرى للاطلاق الاية وفيه منع كون الاطلاق شاملا لمحل النزاع لظهور تخصيص اهل الذكر
بالمعصوم من بعض الاخبار الواردة في تفسير الاية ويمكن دفعه بعدم منافاة هذا التفسير لجريان الاية
ومنها انه يجب استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي بالاطلاق واحد وايضا ان التمسك بالاية انما هو

الكلام في حجية العموم في التخيير بتقليد الاعلم والعالم ١٩٢

العموم

العموم ولا يمكن بقاؤها على العموم بالبديهة والتمسك بان العام بعد التخصيص حجة في الباقي هنا غير صحيح عند الاكثر
لظهور تخريج الاكثر وبقاء الاقل ولو اغمضنا العين عن ذلك كله نقول بوجوب تخصيص هذا العموم بما قدمنا
من الادلة والقول بابقاء هذا العموم على حاله وحمل تلك الادلة على الاستحباب غير صواب اما اولا فلانه ترجيح
المجاز المرجوح على المجاز الراجح وثانيا ان حق تلك الادلة لا يقبل هذا الحمل ثم ومنها انه لو لم يجز تقليد العالم
مع وجود الاعلم لم يكن العالم كانبياء بني اسرائيل والتالي باطل بيان الملازمة ان انبياء بني اسرائيل جاز العمل بقولهم
مطلقا فقد ثبت من عدم جواز العمل بقول العالم مع وجود الاعلم فلا يكون مثلهم واما بطلان التالي فلعموم قوله
علماء امتي كانبياء بني اسرائيل ويقرب باطلاقه المجتهد المفروض من علماء الامة ومن كان كذلك يجوز اتباعه
لعموم الخبر المذكور وفيه اولا قصوره سندا مع ضعف الجابر وثانيا قصوره دلالة اولا ان في التشبيه اقوالا
وثانيا ان انبياء بني اسرائيل لو لهم حجة علينا لا التخيير كما هو الحق فالخبر دال على نقيض المدعى وثالثا ان الظاهر
من اطلاقها رجحان علماء الامة الغير كالعلماء في عهده وثالثا انه لا بد فيه من التخصيص وهو يوجب خروج
الاكثر وبقاء الاقل وهذا بعد تسليم العموم عن الكل يجب تخصيصه بما قدمنا من الادلة والقول بابقائه
على العموم وصرف تلك الى الاستحباب غير صواب كما مر تحديده ومنها قوله العلماء ورثة الانبياء
والتقريب ما مر وفيه ما مر ومنها ما رواه ابن جمهور في غوالي اللئالي باسناده عن العسكري ثم قال حدثني
ابي عن ابائه عن رسول الله قال اشد اليتيم الذي انقطع عن ابيه يتيم انقطع عن امامه ولا يقدر
على الوصول اليه ولا يدري كيف حكمه فيما يبتلي به من شرايع دينه الا فمن كان من شيعتنا عالما بعلومنا
وهدى الجاهل بشريعتنا كان معنا في الرفيق الاعلى والجواب ظاهر مما مر ومنها ما تمسك به الحاجبي
والعضدي ومن حكاه في النهاية والمنية عن جماعة من انه علم ان المفضولين في زمن الصحابة وغيرهم كانوا
يفتون وقد اشتهر بينهم ذلك وتكرر ولم ينكر احد فدل ذلك على انه جائز وفيه منع ذلك كما في
عليه بنا والمنية وعدم ثبوت استفتاء الصحابة مع تفاوتهم في الفضيلة لا يجري على اصول الامامية
القول بعدالة الصحابة كلا لا يخفى على من علا الرشاد والهداية ومنها ما اشار اليه في المسالك من ان تعيين الاعلم
والارجح للتقليد مشروط بترجيح العامي وهو غير متمكن من الترجيح لقصوره فيكون تكليفه بتقليد الاعلم
تكليفا بالمحال وفيه مضافا الى ما مر اليه الاشارة ما ذكره في النهاية والمنية وغيرهما للفاضل الصالح
في المختصر ان معرفة الترجيح ليست مستحيلة من العامي لانه يظهر له بالتسامع من الناس ورجوع

العلماء اليه وعدم رجوعهم اليهم وغير ذلك فكما ان طريق الى معرفة المجتهد كذلك طريقا الى معرفة الاعلم
ومنها ما ذكره في جامع الفائدة من تجويز تعدد القاضي في بلد واحد مع تعدد التساوي وغيره اولا انه لا
حجة في ذلك وثانيا انه يحتمل التساوي بل الاحتمال الثاني اما منفيا وبان الاصالة عدم التفاضل فلا يجوز
للخصم الاستدلال به ولنا ترجيح الاحتمال الثاني لتعاضده بما ذكرنا من الادلة على تعيين الاعلم ثم انهم
ادعوا وثالثا فانه كان الراجح هو التساوي فالامر كذلك ولو كان الامر بالعكس كما هو نقيد بمعونة ان نجد
ان كلا واحدا من اهل البلد لا يظن بانحصارها ولهذا سمعناه اعلم فانهم ومنها ما رواه في الوسائل عن التفسير
والاحتجاج عن العسكري في قوله تعالى للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله قال
هذه لقوم من اليهود ولا يعرفون الكتاب الا بما يسمعونه من علمائهم الى ان قال وقال رجل للصادق
اذا كان هؤلاء العوام من اليهود فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود كعوامنا
يقلدون علمائهم الى ان قال فقال عليه السلام بين عوامنا وعوام اليهود فرق من جهة وتسوية من جهة اما
من حيث الاستواء فان الله ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذم عوامهم بالكذب الصراح واكل الحرام والرشا وتغيير
الاحكام الى ان قال من نعرف ذلك فاسق لا يجوز ان يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله
ثم قال لذلك ذمهم وكذلك عوامنا اذا عرفوا من علمائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على الدنيا
وحرامها فمن قلد مثل علمائهم فهو مثل اليهود الذين ذمهم الله بالتقليد لفسقه علمائهم فاما
من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان
يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم فان من ركب من القبائح والفواحش
مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة الحديث وفي الوسائل رواه العسكري
في تفسيره ثم قال في هذه الرواية لضعف سندها بالارسال اذ التفسير المشار اليه لم يثبت تواتره عن
الامام العسكري ع في تفسيره ثم قال لعل هذه الرواية ولم ينقل عنه نقل يصح الاعتماد عليها لا يجوز
الاعتماد عليها ثم احتمل حملها على التقية وما لا يتم هو معارضة بعموم او قطعي السند او احتمال الحمل
على التقية مندفع بالاصل لولاه لارتفع الوثوق باكثر الاخبار لتطرق ذلك الاحتمال فيها واما عدم
معارضتها بالتواتر اذا دبر الدليل الخاص ثم وان اراد به العمومات الناهية عن غير العلم ثم الا انها عامة
والرواية خاصة فيلزم تخصيصها بها انتهى وبالجملة فالاعتماد في محل البحث على مجرد هذه الرواية وان كان

شكلا

شكلا الا انها باعتبار انضمامها الى سائر الاخبار الكثيرة ولو كانت ضعيفة الاسناد يمكن عليها الاعتماد
لان الحاصل من المجموع لو لم يكن العلم فالظن وهو حجة في محل البحث ثم ومنها خبر اسحاق بن يعقوب ورد التوقيع
بخط صاحب الامر ع اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله
عليهم وما بقي من ان الرجوع الى الرواة ليس تقليدا بل هو تحصيل دليل وهو الخبر مدفوع بان الرجوع
الى الرواة قد يكون تقليدا وقد لا يكون وحجية الرواية الامر بالتخيير بتفصيل بين العالم والاعلم
فصح الاستدلال بها على عدم تعيين تقليد الاعلم ومنها خبر عبد المؤمن الانصاري قال قلت لابي عبد الله
ع ان قوما يروون ان رسول الله ص قال اختلاف امتي رحمة فقال صدقوا فقلت ان كان اختلافهم رحمة
فاجتماعهم عذاب فقال ليس حيث تذهب وذهبوا انما اراد قول الله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ان يتفرقوا الى ان قال فيتعلموا ثم يرجعوا الى قومهم فيعلموهم انما اراد اختلافهم من البلدان لا اختلافهم في دين
وانما الدين واحد ومنها خبر صفوان انه سمع عن ابي عبد الله ع يقول سل العلماء ما جهلت وفيه ان الحقيقة هنا
غير ممكن الارادة والتخصيص مجاز يوجب الوهن في الحجية ويمكن ان يقال اقرب المجاز هنا بعد تعذر الحقيقة
هو الوجوب التخييري فينطبق على المدعى والانصاف ان تلك الادلة العامة الدالة على التخيير وان تعاضدت
بالكثرة الا انها لم تبلغ في القوة مبلغا لا يجوز تخصيصها بما قدمنا من الكثيرة المتعاضدة بالكثرة والشهرة
العظيمة ومخالفة معظم العامة نعم لو ثبت قوة تلك الادلة العامة يجب ضعف في جنبها ما ذكرنا من الادلة
الخاصة وجب ابقاؤها على ظاهرها وصرف هذه الادلة الى الاستحباب لكنه فرع الثبوت دونه لهيهات
وكيف كان فقد ظهر مما ذكرنا وجوه تسعة للقول بالتخيير قد ذكروا وجوها اخر والمسألة قوية الا
الاشكال والقول الاول احوط بل الاظهر فتبصر **قوله** ولو تميز بعضهم بالعلم والبعض بالورع اه
اعلم ان الكلام في المسألة المتقدمة مفروض على رجحان البعض مطلقا ولو فرض رجحان كل من المتعدد
على الاخر باعتبار فههنا ثلث صور الاولى ان يتساويا في الدين ويتفاضلا في العلم فيها قولان احدهما
وجوب الاخذ بقول الاعلم عينا وقيل بالتخيير الثانية عكس الاولى وفيها ايضا قولان احدهما وجوب الاخذ
بقول الاورع عينا لان التفاضل في الدين مع التساوي في العلم يوجب قوة الظن بقول الاورع وقيل
بالتخيير وهاتان الصورتان داخلتان في الصورة الثالثة ايضا لازم كل من قال به في المسألة السابقة وبالجملة
فرجحان التخيير فيها ايضا الصورتين هنا ان مناط التقليد هو التدين والعلم وهما حاصلان في كليهما

الكلام اذا تعدد المجتهد وكان
احدهم اعلم والاخر اورع من
الاحكام

ولا مدخلية لزيادة التدين في الترجيح وليس بشيء كما يعلم ذلك بملاحظة المرجحات في الادلة بالنسبة الى
المجتهد في الفروع فان المزايا فيها معتبرة كما في المجوث عنه غاية الامر انه مجتهد في الموضوع وعلى المجتهد بيان
وغاية المزايا الراجحة الثالثة ما تعرض له المصنف وهو ان يكون احدهما ادين والاخر اعلم ففيها ما يشير تلك
اشار الى بعضها المصنف بقوله وهو حسن الى قول المصنف المحقق بتقديم الاعلم على القائم الاورع حين تفصيل
الكلام في المقام ليكشف المرام انه اذا تعدد المجتهد وكان بعضهم اعلم والاخر اورع واعدل فهل يتعين
تقليد الاعلم او الاورع او يكون المقلد مخيرا بينهما او يكون الامر كالمسألة المتوقف فيها خلاف بين القوم
فالاول مسلك المعالم وفيه وب وش وكر ومع ولد والمنقول عن الغزالي بل الظاهر المصرح به في
كلام بعض الاجلة انه المشهور احتجوا عليه بما ذكره المصنف وحاصله ان القدر الذي فيه من الورع يمنعه من
الاقتحام والتهجم على الحرام وهو الافتاء بلا علم فيبقى ترجيح الاعلم بالزيادة سليما عن المعارض
الثاني حكاه في النهاية عن قوم واحتجوا بان الظن يحصل بقول الاورع في اجتهاده اقوى منه بغيره وان
كان الغير ابسط علما والثالث وهو التوقف في المسألة في النهاية والقول الاول هو المعول لما ذكر
من حصول الظن بقول الاعلم اقوى من حصوله بقول الاورع فيجب اتباعه عملا باقوى الظنين كما مر وما
يقال من ان هذا لا يتم الا باثبات كلية اقوائية الظن من قول الاعلم وهي ممنوعة بل ربما يفرض حصول
الظن الاقوى من قول الاورع فلم يثبت الكلية والتمسك بعدم القول بالفصل مشترك الورود ومعارض بالمثل
لانه اذا ثبت وجوب تقليد الاورع فيما اذا حصل الظن الاقوى من قوله ثبت مطلقا لعدم القائل بالفصل
والحاصل ان قضية ما دل على وجوب الاخذ بالظن الاقوى من قوله ثبت مطلقا لعدم القائل بالفصل هي
التفصيل في المسألة فيحكم بوجوب تقليد الاعلم غالبا في صورة وتقليد الاورع في اخرى وهذا امر ثالث
المركب فلا ينهض الحجة المذكورة لاثبات المدعى فمدفوع بان المعارضة المذكورة وان سلمت الا ان الاخذ
بقول الاعلم مطلقا ارجح لاعتضاده بالشهرة العظيمة ولكثرة فرض وقوع الظن الاقوى من قول
الاعلم فان فرض وقوعه من قول الاورع قليل نادر فلو قلنا بلزوم الاخذ بالظن الحاصل من قول
الاورع لزم كثرة المخالفة لما دل على لزوم الاخذ بالظن الاقوى وليس الامر كذلك لو قلنا بلزوم الاخذ
بالظن الاقوى الحاصل من قول الاعلم وما يقال من ان القول بالتخيير هنا معاضد بالاصل الذي مر ذكره
في المسألة السابقة فمدفوع بما مر فيها من المعارضة بالمثل بل الاشكال فيها من اصله اذ الاصل وهو الاستقراء

الكلام فيما اذا اوجب المجتهد ان تساويا في العلم والورع

هذا بين

هذا بين الواجب العيني المضيق والتخييري ولا ريب ان الثاني بالنسبة الى الاول اقل ومورد الشك يجب
الحاقه بالامر الاغلب عملا بالاستقراء وبالجملة فقضية القاعدة العقلية في موضع النزاع مع قطع النظر عن ادلة
الطرفين هو التخيير لدوران الامر بين الواجبين المتضادين ولا ترجيح في البين الا ان القائل بترجيح الاعلم كما
كان اكثر والكثرة توجب الظن كان الاخذ بقوله احوط بل الاظهر وحجة القول بالتخيير الى الموضع ما ذكرنا
ظاهرة اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا تعدد المجتهد وتساويا في العلم والورع فهل يتخير المقلد في تقليد ايهما شاء
او لا اختلفوا فيه على اقوال اربعة الاول انه يتخير كما هو ظاهر المصنف من قوله فان علم استواءهم في المعرفة
والعدالة تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء واليه ذهب في ويه وب والمنية وكر وعد وس وفي المقاصد
العلية ويه وشرحها للصالح محتجين عليه بان ذلك يجري مجرى الامارتين المتعارضتين عند تساويهما ومقتضى
اطلاق اكثر الكتب المزبورة وصريح بعض عدم الفرق بين اتفاقهما في الفتوى في المسألة واختلافهما والثاني
ما حكاه في ويه وب من انه قيل بسقوط التكليف والرجوع الى البراءة الاصلية لانا جعلنا له الاجتهاد
ما فيها والثالث ما حكاه في المنخول عن قوم من انه يجب الاخذ بالاثقل عليه ويراجع نفسه فيه والمعول على
القول الاول للعمومات الدالة على صحة التقليد وظهور عدم الخلاف بين الاصحاب كما هو ظاهر كلام المصنف
ولزوم الحرج عن الدين لو بنينا على الرجوع الى البراءة الاصلية والحكم بسقوط التكاليف ولزوم الحرج العظيم
بالاخذ بالاثقل بل بالاخف ايضا لان المطلع العامي بالاثقل الاخف يتوقف على الاطلاع على جميع فتاوى
المجتهدين المتساويين وذلك امر متعسر بل متعذر سيما اذا فرضنا التساوي في اكثر المجتهدين وكلما ازداد
في التساوي ازداد وازداد العامي عسرا بعد تعذر كما لا يخفى **قوله** ذهب العلامة في يب الى جواز بناء
المجتهد الخ هذه مسألة تجديد النظر واعادة الاجتهاد وعلى المجتهد تحريرها انه اذا اجتهد في مسألة فرعية
كما هو حقه وانتهى اجتهاده الى الحكم فاختاره كما اذا اختار بعد الاجتهاد انفعال الماء القليل بمجرد الملاقاة
بالنجاسة او وجوب السورة او صحة بيع المعاطاة فهل يكفيه هذا الاجتهاد عالما بتغير رايه واجتهاده
فلا يجب عليه الاجتهاد ثانيا في تلك المسألة مطلقا او لا يكفيه ذلك بل يجب عليه تكرار النظر واعادة الاجتهاد
اختلفوا فيه على اقوال اربعة منها انه لا يجب عليه تجديد النظر واعادة الاجتهاد مطلقا وهو ظاهر المصنف
ويه وب ومنية والعضدي وشرح بده للفاضل الجواد وهذا هو الاكثر بين اصحابنا والعامة كما في شرح الجواد
ومنها انه يجب مطلقا وهذا القول منسوب الى الشهرستاني ويمكن استناده الى كل من قال باصالة حرمة الافتاء

الكلام في ان تجديد النظر للمجتهد واجب او لا من الاحكام

الاعند الضرورة والاضطرار ومنها التفصيل وهو على وجهين الاول ما ذهب اليه المنية ورجع ذلك الكلام فقالوا اذا نسي المجتهد عن نظره واقعة الى اخرها نقله المص عن المحقق وفي بذلك الجواد وصار اليه الفخري في المحصول وهو ظ ايضا والسيد الخليفة والثاني ما صار اليه بعض فقال ولا يجب تكرار النظر بتكرار القضية بل ينبغي في التفصيل بمضي زمان زادت فيه القوة بكثرة الممارسة والاطلاع عن بعيد واستوجهه الجواد وهو ظ ايضا السيد الخليفة في اخر كلامه والاقوى بطلان الثلثة الاول من كلام المص ظاهرة وما القول المتضمن هو المضي لدى الاقل المنكور لنا امور بينها انه يمكن ان يقوم في القصد الحق الجواد وهو ما ذكره المص حاصله ان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد تحصل موجب الاستيثار بعلمه بعقل الدليل والبين على ذلك فيه فوق ذلك الا لا يقتضي التكرار ولعل عدم ذكر المص لهذه الزيادة لوجهين احدهما انه يستفاد من الكلام السابق وثانيهما انه شبه مصادرة فان الاشكال الاجتهاد هل هو مكرر اولا محل النزاع فلا وجه لجعله دليلا على المدعى منهم منها ظ لان يغير الخيار من الاقوال في المسئلة كما ستقف عليه وانا اثبت ظلانها بتحقيق الخيار تم قوله المص كغيره وليس بظاهر يرد عليها اورد على الوجه الاول من الوجوه الدالة على حجية الاستصحاب حاصله ان عدم ظهور المعارض لا يجدي المستدل بل لا بد من العلم بعدمه او الظهور بعدم انه شرط صحة المقتضي عدم المعارض لا يجدي المستدل بل لا بد من العلم بعدمه ثم ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فلا يتم المقتضي مع عدم ظهور المعارض الذي هو جرحا الى الشك حقيقة والجواب ولا ان هذا الايراد وارد على القول بحجية الاستدلال والاجتهاد من وجود المقتضي وعدم المعارض كما هو المتعين واما على القول ببساطة ولا ثانيا انه قولهم في نحو المقام وليس يظ يعنون به بعد البحث والفحص يرجع في كلامهم والبين يظ المص ويحتمل الى ظهور العدم فانهم وجمعها استصحاب كفاية الاجتهاد الاول كما صرح به في الجواد والصالح وهو ظ المص ويحتمل كون كلامه اشارة الى الاصل وهو اصالة عدم وجوب التكرار واصالة عدم وجود شيء لم يطلع عليه اولا وفيه نظر في ان ما قالوه بل كاد ان يكون اجماعا ان من اجتهد في القبلة في مكان واداه الى جهة لا يجب عليه الاجتهاد لكل صلوة يؤديها في ذلك المكان بل يجزيه الاجتهاد الاول وقد تلخص مما ذكرنا اصول ثلثة الاستصحاب والبراءة والعدم ومنها انه لو وجب لزم الحرج والعسر المنفيين في الشريعة ومنها ان المعهود من سيرة الاصحاب بل المسلمين عدم لزوم اعادة النظر منها الشهرة فانها في نحو المقام كافية لو لم يكن لها معاضد فكيف اذا كان كما في موضع البحث ومنها انه يظهر من الفقه فانه ظاهر في نفي وجوب التكرار

ومنها عموم

الظهور عليه اسلم ان يكون غير المقتضي علم المعارض

ومنها عموم اية فاسئلوا اهل الذكر ومنها عموم الاخبار الدالة على وجوب قبول حكم القاضي فقد تلخص مما ذكرنا اصول عشرة وجها فاسئلها للقول الثاني وجهان احدهما ما ذكره العضدي من انه يحتمل ان يتغير اجتهاده كما نراه كثيرا ومع قيام هذا الاحتمال لا بقاء للظن فعليه ان يجتهد فيرى هل يتغير ظنه اولا فاذا لم يتغير ظنه استمر فيه اولا ان الاحتمال المرجوح لا ينافي بقاء الظن بل يقرره وثانيا انه اخص من المدعى اذ لا يجري في صورة يكون دليل الاجتهاد الوجداني دائما لم يتقيد بوقت تكرار الواقعة لان العلة التي هي التغير محتملة دائما فلا فرق له عن حكم واقعة واحدة ابدا وليسد عليه باب المعاد والمعاش والتالي يظ اتفاقا وثانيها اصالة حرمة العمل بالظن الا ما خرج وخبر اولا منع ذلك بل الامر بالعكس كما تحقيقه في محله وثانيا ان الظن المفروض مما خرج من اصالة الحرمة بما ذكرنا من الادلة وللقول الثالث وجهان الاول اصالة الاجتهاد امر ظني خلاف الاصل فيجب الاقتصار فيه على موضع الوفاق وفيه منع الصغرى بل الكبرى الثاني ما في الروضة والمنسوخ للجوادي من انه لو لم يجتهد ثانيا مع عدم تذكره الدليل لم يكن حكمه وفتواه مستندا الى دليل ويكون في حكم من لم يجتهد وقال السيد الخليفة اذ يصدق انه لم يستفرغ وسعه اذ يمكن له النظر في الدليل وربما زاد قوته على السابق فيكون عاملا بحكم لم يبذل جهده فيه فيكون مقصرا غير معذور في الخطاء لم يكن من اصابة الصواب ولم يفعله العمل بالاجتهاد وان كان خطاء من قبيل الاخير حيث لا يعذر بخطئه فيه الا لو كان قادرا على تحصيل العمل سبيلا مما انتهى بنيه اولا انه من لم يجتهد لا يظن بالحكم وهذا ظان فيجب عليه العمل بما ظنه وثانيا ان قول السيد الخليفة اذ يصدق انه لم يستفرغ وسعه ان اراد صدق ذلك عليه على الوجه الكلي فكذلك الثاني وان اراد قيام الاحتمال المساوي مع الراجح فهو خارج عن الاحتمال المرجوح فجوابه هو الجواب عن حجة القول الثاني وان اراد قيام الاحتمال المساوي والراجح فهو خارج عن محل البحث وخامسا ان قوله غير معذور في الخطاء ان خطاء اذ الخطاء المحتمل الجامع للظن والاعتقاد الراجح ليس من الاعتقادات حتى يكون صاحبه غير معذور بل غاية الامر انه يحتمل العذر وقد حققنا بما لا مزيد عليه ليس يظ وجوب دفع الضرر المشكوك وسادسا ان قوله في اخر كلامه وهذا غير بعيد كما ستقف عليه وسابعا ان تكرار لا استفادة منه قوله وربما زادت قوته الى اخره فانهم يقولون للقول الرابع ما في الجواد من ان قوة اجتهاده وجودية تحتمل لم يطلع عليه حيث تزداد القوة بكثرة الممارسة والاطلاع ومن مضانه الا انه هذا القول والقول الخامس اوله

وان اراد وقت الافتاء ثانيا وظ كلامه لكن هو مطالب بالدليل على عدم صحة هذا الافتاء وثالثا انه مصادرة ورابعا ان قولهم وربما زاد قوته الى اخره ان اراد به قيام الاحتمال المرجوح فجوابه هو الجواب عن حجة القول الثاني ع ح ع

من الاجتهاد الاول بان صار مشكوكا او صحيحا بها فهو لكنه خارج عن محل النزاع وانا اراد تجدد الاحتمال
بجواز معلوم من سائر الفقهاء وكيف كان فالقول الاول لا مزيد عليه وان كان التفصيل اولى
واحوط ان وقع ويتحقق الا ان القول بالتفصيل كما حققه المحقق راجع الى القول الثاني اذ التذكر
بجميع اصول الحكم الاول التي ينبني عليها في الوقت المتاخر عن الاجتهاد الاول مع عدم تجديد
ذلك الوقت فصلا وطولا في كلامهم ان امكن فانما هو في بعض المسائل بالنسبة الى بعض المجتهدين
لا الكل والوحدى منهم كما هو ظاهر لمن مارس مسالك الاجتهاد ومناهج الاستنباط فتامل **فروع**

الاول انه اذا اجتهد ثانيا فيما اجتهد فيه جوازا او وجوبا على خلاف مضى ذكره فان وافق الاجتهاد
الاول فلا كلام وان خالفه بان اختار ثانيا غير ما اختاره اولا وجب عليه الرجوع عن الاول الى
الثاني في عمل نفسه كما صرح به في جملة من الكتب كالتهذيب ونهاية وزبدة ومنية وشرحه والكفاية
ومجمع الفائدة وكذا على المقلد الرجوع عن الاول الى الثاني اذا تحرج بحجج المفتي سواء قلده في الاول
ام لا وقد ادعى غير المحققين فيه دعوى الاجماع على الحكمين وهذا هو الحجة مضافا الى الاصل و
الاعتبار فانه اما ان يعمل بمقتضى الاجتهادين معا او لا يعمل بشيء منهما او يعمل بالاول دون الثاني
او بالعكس والاول جمع بين النقيضين والثاني رفع لهما والثالث ترجيح المرجوح على الراجح وكلها
باطلة فتعين الرابع كما ذكرنا الثاني هل يجب على المجتهد المذكور اعلام من استفتاه قبل الرجوع
بالرجوع ام لا ظاهر تهذيب الاول وظاهر المعالم بعده والمنية الثاني احتج في النهاية بان عامل
بقوله وقد رجع عنه فلو استمر لبقي عاملا بالفتوى من غير دليل ولا فتوى مفت وبتخصيص
انه عامل بقول الغير وكل من كان كذلك وجب على الغير اعلامه اذا رجع عن قوله وفيه منع الكبرى
والتعليل بانه يبقى عاملا بالفتوى من غير دليل ولا فتوى مفت عليل لما سيأتي وبالمروي عن ابن مسعود
انه كان يقول باشتراط الدخول في نكاح ام الزوجة فذاكر اصحاب الرسول في ذلك فكرهوا ما كان عليه
فرجع الى من كان افتاه وقال سالت اصحابي فكرهوا وفيه ما فيه والقول الثاني عند الاقل الجاني هو
الاقرب لنا الاصل وكونه موجبا للاعلام مستلزما للحرج والعسر المنفيين شرعا وعقلا سيما اذا كثر
المقلد وتعدد المجتهد كما هو الغالب وكون وجوب الاعلام مستلزما للحرج المذكور منه سيرة الاصحاب
عدم الوجوب اذا تجدد له الراي لاصحابه بحيث كما هو ظاهر ولم يسمع احد من احد انه تعرض للاعلام

بالرجوع

الكلام في وجوب رجوع المجتهد الثاني اذا تغير رايه عن الاول ونحو ذلك من الاحكام

بالرجوع ومع ذلك فلا ينبغي ترك ترتب مضرة على المقلد لانه قبل الاطلاع على الرجوع معذور نعم لا بأس
بالاعلام على وجه الاستحسان في صورة الامكان وهل يجب على المجتهد المذكور اذا كتب الراي الاول الرجوع
عنه في كتاب حكم ونحوه اولا والاقرب لا للاصل لما تبين ظهوره بين العلماء بعدم الالتزام بذلك و
لزوم العسر والحرج فيما اذا انتشر كتابه وفي صورة الامكان لا يجب ايضا لعدم القول بالفصل لاحد من
الاعيان على ما اعلم نعم لا باس بالاولوية والاستحسان كما هو ظاهر مجمع الفائدة فيق بالاولوية لاجل
لئلا يقع الناس في غير الحق ولا يبقى الباطل معمولا به ومعتقدا لاحد وتعليله لا ينطبق على المدعى كما
لا يخفى الثالث انه اذا اجتهد فاختار به صحة عقد مثل بيع المعاطاة فاجرا وابتاع مثل نكاح الباكرة الرشيدة
بغير اذن الولي فابتاع داره مثلا بطريق المعاطاة وتزوج باكرة رشيدة بغير اذن الولي ثم اجتهد
في ذلك وتغير رايه الاول بالاجتهاد الثاني فاختار فساد ذلك فهل يجب عليه الحكم بفساد
ما فعل وترتب احكام الفاسد عليه فيجب عليه في المثال الاول رد الثمن الى المشتري وفي المثال الثاني
مفارقة الزوجة من غير طلاق او لا يجب بل يحكم بصحة خصوص ما فعل ويستمر عليه وانه يجب عليه في غيره
الرجوع الى الاجتهاد الثاني والحق في ذلك التفصيل بان يقال ان علم بالاجتهاد الثاني فساد الاول وبطلانه الى
في حاق الواقع ونفس الامر بانه لم يكن حكما شرعيا لزم الحكم بفساد ما فعل بالاجتهاد الاول والظاهر انه
مما لا خلاف فيه بين الاصحاب ووجهه ظاهر وان لم يحصل العلم بذلك فاما ان يتصل بالاجتهاد الاول
حكم بعينه ان الحاكم حكم به سواء كان الحاكم هو هذا المجتهد ام غيره كان يحكم فيما مضى من المثالين بصحة
المعاطاة ونكاح الباكرة الرشيدة بلا ولي اولا يتصل به حكم فعلى الاول صرح في التهذيب والاحكام والمختصر
وشرحه ومنتهى للبدخشاني بالاستمرار على ما فعل بالاجتهاد الاول من غير ما يتبين المذكور تمسكا بان
حكم الحاكم لما اتصل بالنكاح فلا ينقض بالتغير الاجتهاد وبان ذلك محافظة على حكم الحاكم ومصلحته
وفي موضع اخر من المنتهى بان الرتقية الاجتهاد المتايد بالقضاء والحكم بالاجتهاد الطارئ عليه فلا يؤثر
ولا ينقض الحكم به لانه لو جاز للحاكم نقض النقيض عند تغير الاجتهاد مرة اخرى وهكذا الى غير النهاية
وذلك يفضي الى عدم الوثوق بحكم الحاكم وعدم استقراره وهو خلاف المصلحة التي نصب لها وبهذا
صرح ايضا في الاحكام والحاجبي والعضدي مدعيين عليه الوفاق واما الثاني وهو ما لم يتصل بما
فعل بالاجتهاد الاول حكم للحاكم فلا يجوز له الاستمرار عليه بعد تغير الاجتهاد بل يلزم الحكم ببطلانه كما

نقض حكم نفسه او حكم غيره بمجرد تغير اجتهاد المفيد للظن لجاز نقض ح

صرح به في النهاية والمبسوط والمختصر وشرحه وفي التهذيب وعزيها وقد ادعى الاجماع على ذلك في النهاية والمنتهى وزاد في الاول انه لو لم يتصل حكم الحاكم لزمه مفارقتها اجماعا والا كان مستديما للحل الا ستمتاع بها على خلاف معتقده ومرتكبا لما لم يجزم بجوازه وهو خلاف الاجماع **قوله** والحجة الا ان ذلك اه بل الظاهر وجوه من الحجج ذكر المصنف منها اثنين الاول الاجماع والثاني لزوم العسر في ذكره بعد دعوى الاجماع على عدم الاشتراط ان المشافهة والسماع من المفتي لو كان شرطا في عمل المستفتي بفتواه لزم الحرج العظيم والثاني بحق والملازمة ظاهرة ومنها انه لو كان شرطا لاشتهر بل تواتر لتوفر الدواعي ومسيس الحاجة اليه والثاني باطل لما المعهود من سيرة المسلمين قديما وحديثا خلاف ذلك بل دليل مستقل على الدعوى كما لا يخفى **قوله** الاول العلم عن صاحب الفتوى لا ومقتضى الاصل هو الاول ما هو مقتضى ادلة السؤال عن اهل الذكر والاظهر الثاني لظهور الاتفاق عليه المصرح به في كلام بعض الاجلة ولسيرة المسلمين وللزوم الحرج باشتراط العلم بهذه الادلة حاما الاول وادلة السؤال الخصوصيين الثاني لا ريب في جواز الاعتماد على شهادة العدلين في ثبوت مذهب المفتي وهل يجوز الاعتماد على العدل الواحد فيه قولان الاقرب نعم لظهور الاتفاق عليه قولا وفعلا كما نبه عليه في كرة وللزوم العسر لو اشترط تعدده الجزء ولما اشار اليه في النهاية من انه لو بعد الحكاية منه بوثوق به حكم حكم السماع كما ان النبي صلى الله عليه وآله كان ينقذ الاحاد الى القبائل لتعريف الاحكام ولولا وجوب القبول عليهم لما كان للانفاذ فائدة ولحرمة جميع على حجية اخبار العدل عن المعصوم عليه السلام فحكم شرعي حكم الثالث انه يجوز الاعتماد على المفتي سواء كان بخطه ام بخط غيره لان المعهود من سيرة المسلمين ولانه لولاه لزم العسر كذا يجوز الاعتماد على ما كتبه في جواب المسائل وفي النهاية ولو ان بعث الى كتابه فان وثق به جرى مجرى المكتوب في جواب المسائل ووضوحه في جواز العمل ولهذا كان عليه السلام يكتب الكتب وينفذها الى الاقطار وان لم يثق به لم يجز العمل الكثير ما يتفق من الغلط في الكتب وبكونه مختص الكتاب الظن على الاقوى الرابع هل يجوز العمل بخبر العدل وبالكتابة مط وان تمكن من السماع وتحصيل العلم او يختص ذلك بصورة عدم التمكن وجهان الثاني احوط والاول اظهر لاطلاق كلام الاصحاب في جواز الاعتماد على الامرين ولانه المعهود من السيرة ولرد العلماء على كتاب الاخرين مع تمكن الوصلة اليهم **قوله** ظا الاصحاب اه هذا وقوله في الخبر هذا الفصل والعمل بفتاوى الموتى اه ظاهر في دعوى الاجماع على عدم جواز تقليد الميت حتى

الكلام في انه لا يشترط في جواز العمل بقول المفتي مشافهته بل لا يشترط العلم بمذهب المفتي بل يكفي اخبار العدل

الكلام في عدم جواز تقليد الميت في الاحكام

هولاء العلماء وجوزه بعضهم وفي ذلك قد صرح الاصحاب في هذا الباب في كتبهم المطولة والمختصرة وفي الجزم باشتراط حيوة المجتهد في جواز العمل بقوله وان الميت لا يجوز العمل بقوله ولم يتحقق الى الان في ذلك خلاف ممن يعتد بقوله من اصحابنا وان كان للعامة في ذلك خلاف مشهور وفي كتاب اداب العالم والمتعلم للشهيد الثاني هذا هو المشهور بين اصحابنا خصوصا المتاخرين بل لا نعلم قائلا بخلافه ممن يعتد بقوله وفي الرسالة المنسوبة اليه نحن بعد التتبع الصادق لما وصل الينا من كلامهم ما علمنا احدا من اصحابنا ممن يعتبر قوله ويعول على فتواه خالف في ذلك فيحتمل مدعي الجواز بيان القائل به على وجه لا يلزم خرق الاجماع انتهى ويظهر من الشهيد الثاني في كتاب اداب العالم والمتعلم ان في المسئلة اقوالا ثلثة في جواز تقليد الميت مع وجود الحي اولا نعم اقوال اصحها عند العامة جوازه مطلقا لان المذاهب لا تموت بموت اصحابها ولهذا يعتد بها بعدهم في الاجماع والخلاف ولان موت الشاهد قبل الحكم لا يمنع الحكم بشهادته بخلاف فسقه والثاني لا يجوز مطلقا لفوات اهليته بالموت وهذا هو المشهور بين اصحابنا وخصوصا المتاخرين منهم بل لا نعلم قائلا بخلافه ممن يعتد بقوله والمنع منه مع وجود الحي لا مع عدمه وهنا قول رابع احدثه صاحب الوافية حاصله انه جعل المجتهد قسمين احدهما ان يعمل باللوازم العقلية والجزئيات الحقيقية الانتزاعية والقسم الاول يجوز تقليده حيا وميتا والثاني لا يجوز تقليده مطلقا ثم اورد سؤالا على نفسه بانه يلزم عدم جواز اعتماد القسم الثاني على اجتهاده في حال نفسه ايضا واجاب بانه لا يلزم ذلك لانه اذا جزم بالملزوم او العزيمة جزم بالحكم الشرعي ومخالفة الحكم الجزئي ثم ضعف هذا القول بوجوه الاول انه قول حادث خارق للاجماع المركب كما هو الظاهر والثاني انه ما نسبه الى بعض القدماء من علمهم بما ذكره كما هو ظاهر للمتتبع كيف لا فان البناء على ذلك يوجب تقاعد الفقيه عن الافتاء اذ لا يتم الفقه بدون ذلك كما هو ظاهر والثالث ان اطلاع المقلد على ذلك وتفرقته بين القسمين امر متعسر بل متعذر والرابع انه اذا ثبت حجية اجتهاد المجتهدين من القسم الثاني على نفسه ثبت حجيته على العامي ايضا لعموم الادلة سيما اذا كان الحكم مجزوما به كما ادعاه والخامس انه ادعاء الجزم في الحكم الشرعي لا يمكن اذا كان دليله منطوق الدليل فكيف اذا كان لوازم العقلية وسياق له مزيد البيان وكيف كان فالمعول الاول وجوه من البرهان منها اتفاق الامامية عليها وما نقل من ان هذه

الدعوى ممنوعة لما يظهر من عبارة كوى من وجود القائل بالقول الآخر مدفوع بما ذكره الشهيد
الثاني في تلك الرسالة حيث قال وربما تعلق بعضهم في جواز تقليد الميت بقول الشهيد في كون ما ان بعض
العلماء قال بجوازه ولم يبين اسم ذلك القائل فدل ذلك على ان في المسئلة خلافا وذلك كاف
في عدم الاجماع عليها فلا يكون في التعلق بها ما في مخالفة الاجماع من الخطر وهذه شبهة واهية
فان مجرد حكاية القول عن بعض العلماء لا يوجب كونه من اصحابنا او من غيرهم لان العلماء جمع معرف
فيفيد العموم فيكون بعضهم اعم من بعض علمائنا لان بعض الاعم اعم من بعض الاخص فلا دلالة فيه
على ان المخالف من علمائنا فبالغ اشد المبالغة في انكار وجود المخالف من الاصحاب في المسئلة
حتى في تلك الرسالة ومما يوضح عن ان المخالف لا يكون من علمائنا ان هذه المسئلة مسئلة اصولية
والمعلوم من اصحابنا وغيرهم ان يذكروا الخلاف في المسئلة مع مخالفيهم في المذهب ليحكون بنزاع
واهية وادلة فاسدة ليثبت الحق في ذلك والجواب عن شبهة المخالف وان ضعف وهذا امر
لا يخفى على من نظر في كتب الاصول واطلع على مصطلحهم فيها هذا والعلامة لما ذكر المسئلة في نهاية
مع غفلة وكثرة ما يذكر فيه من الاقوال ذكر المسئلة ونقل ما فيها من الاقوال ونسب الى قائلها
من الجمهور ثم اختار المنع من تقليد الميت ولم يذكر لاصحابنا في ذلك قولا وكذا ذكر المسئلة
في باب وغيره وقال الاقرب انه لا يجوز تقليد الميت ومع ذلك لم يذكر احد من شراح الكتاب
في ذلك قولا لاصحابنا يقابل ما في تحرير العلامة فيظهر من نسبه لاصحابنا بما يدل على وجه يحسن
التعويل عليه ثم قال ولا قائل بجواز تقليد الميت من اصحابنا السابقين وعلمائنا الصالحين
فانهم قد ذكروا في كتبهم الاصولية والفقهية قاطعين بما ذكرناه من انه لا يجوز تقليد الميت
وان قوله يبطل بموته من غير نقل خلاف احد منهم الى ان قال وجملة ما وصل الينا من العذر في
ذلك انه يبدو اهل العصر فتوى مدونة على حواشي كتبهم ينسبونها الى بعض المتأخرين يقتضي جواز
ذلك وانت قد عرفت فساده ونزيد هنا على ما ذكرناه امور احدها انه مجهولة النسبة ولا متصلة
السند الصحيح الى من يعزى اليه وانما ياخذها الناقل عن شخص من غير علم على طريقه منها الى من ينتمي
اثرا انها وما هذا شانه لا يسوغ ادخاله في الدين ومعارضة لما شاع وذاع وملاء الاسماع
من كلام علمائنا واجلاء فقهائنا في كتب الاصول والفروع مما يخالف مضمونها وثانيها على تقدير

انه مكرر

ان يكون لها سند في نفس الامر فهو غير مذكور فلا بد من بيانه حتى ينظر في حاله على الوجه الذي جوزناه
سابقا لا يمكن التعليل مع انها خالية من كيف من نسب اليه فلو كان حقا لكان ابداعه في كتبه اولى كما هو الغالب
ليكون في مقابلة باقي العلماء وثالثها انها مشتملة على جواز الحكم والقضاء للقاصر عن درجة الاجتهاد
وقد عرفت ان الاجماع واقع على بطلان ذلك منقول مصرح به فيكون بها عارا ومنقصة لا تنفك
لمخالفة ما اجمع العلماء عليه وذلك وحده كاف في فسادها وبطلان ما ادت اليه انتهى ملخصا وانما
بهذه الجملة من الكلام التي هي على المحقق الشيخ علي كما تفصح عن ذلك كلامه في كتاب واب العالم والمتعلم
حيث ونقل المحقق الشيخ علي في حواشيه عن الشيخ السعيد فخر الدين عن والده العلامة جواز تقليد
الميت اذا خلا العصر عن المجتهد الحي واستبعده وحمل كلامه على الاستعانة بكتب المتقدمين في معرفة
صور المسائل والاحكام مع انتفاء المرجع وقال فخر المحققين في كتاب ارشاد المسترشدين وهداية
الطالبين على ما نقل عنه انه قال يجب الاقتصار على الاصول الكلامية واقتصر على هذه الاصول
ولم اذكر العبادات السمعية لان والدي جمال الدين ابن الحسن بن يوسف المطهر ذكر ما اجمع عليه
اهل البيت والائمة المعصومون وما صح نقله عنهم بالطريق الذي نقله الى الشيخ الطوسي الصحيح من
الشيخ الطوسي الى الائمة بالطرق الصحيحة التي لا شك فيها ولا ريب لان والدي لما ذكر بالراي الميت
لا قوله حيث اني اثبت لكم ما اثبت عليه الائمة ثم لا يحتاج الى تقليد احد بعد معرفة واجب الاعتقاد
ومن عدل عنه الى غيره فقد عدل عن يقين الى الظن وعن قول الامام الى قول المجتهد فانها الوثيق
فتمسكوا به واعتقدوا واعملوا انتهى ومما يؤيد ان القول بالجواز مستفاد من الصدوق كما اشار اليه في الوافي
حيث وايضا ابن بابويه صرح بجواز العمل بما في الفقيه مع ان كثيرا ما ينقل فتاوي ابيه وهو صريح في تجويزه
العمل بفتاوي ابيه بعد موته وانكاره مكابرة ثم يمنع مخالفة الصدوق في المسئلة وليس في كلامه اشعار
بذلك وكيف بالصراحة اذ ذكر الصدوق فتاوي ابيه في الفقيه على تقدير التسليم غير مشعر بانه من حيث
التقليد لظهور احتمال كونه ذلك مطابقا لاجتهاده سلمنا لكن شاع الاحتياج في مهمها لا ذكرناه
لم يعلم احد هنا بخصوصه ومقتضى ذلك التوقف في الحكم بالظهور او الصراحة وايضا ان الصدوق رئيس
المحدثين وعمدة المجتهدين كيف يعمل بفتاوي ابيه تقليدا وتقليد المجتهد لغيره حرام اجماعا وايضا
انه يستلزم جواز القضاء والحكم للقاصر عن درجة الاجتهاد وهو خلاف الاجماع كما مر اليه الاشارة حيث

الكلام مع صاحب الفوائد في تجويز الصدوق
في جواز تقليد الميت

من الشهيد الثاني في الرسالة وبالجملة فكيف يمكن المخالفة الا من شذ وندر والحال ان احدا من الاصحاب
لم ينسبها اليه ولا احتملها من كلامه ولو كانت ثابتة لما خفيت عليهم قطعا ولو كانت لما اقتصروا عند ذكرهم
لنسبتها عليهما آخرها ولا يبقى من انه غاية ما هنا ظهور عدم الخلاف والمستفاد منه الظن بالحكم وحجيته
هنا في حيز المنع ففيه ما اشرنا من اصالة حجية الظن الا ما قام الدليل على منعه ومنها الاجماع المنقول
هنا وفي الكفاية عن بعض ويعضده الشهرة العظيمة المحكية في كلام جمع من المحققين هذا مضافا الى
ما حكينا عن الشهيد الثاني في الكتب المزبورة وفي الفوائد الحائرية بعد دعوى الاجماع انه يعد
عند العامة من خواص مذهب الخاصة وما يقال من ان الاجماع المنقول هنا باعتبار عدم العلم بمخالف
مدعيه فلعل ممن لا يعتبر بقوله ونحوه لا يكون حجة بل هو مثل خبر المرسل والمرسل ليس بحجة ففيه ما
عرفت سابقا من حجية المرسل مطلقا فكيف بهذا المرسل والمرسل ليس بحجة ففيه ما عرفت سابقا من
الانصاف ان هذا المرسل لا يقصر عن مراسيل ابن ابي عمير المقبولة على الاقوى كما بيناه سابقا فهو
حجة مستقلة بنفسه فكيف اذا تعاضد بالشهرة العظيمة محققة ومحكية التي لا يبعد معها دعوى
شذوذ المخالف بل ظهور عدمه كما عرفت وهذا كما يجبر بها الروايات الضعيفة بل اقوى لكثرة
نقلته المجتهدين الورعين الماهرين كالشهيد الثاني في الكتب المزبورة وصاحب الكفاية والفاضل
البهبهاني وغيرهم فلا نسلم عدم العلم بحال مدعيه لانهم لا يقولون الا عن حجة مع ان ظاهر الاكثر
ما لا دل تحقق الاجماع في مثل هذه المسائل الاصولية سيما هذه المسئلة التي عدم الكلام عنها
في عصر المعصوم معلوم فان العلم بوجود قول المعصوم في امثال هذه المسائل غير ممكن الحصول
نظرا الى القطع اليه وضعف ... كما مر اليه الاشارة في مسئلة وجوب تعيين الاعلم فان مقتضى
عدم جواز تقليد الميت والعمل بغير العلم خرج منه تقليد الحي بدليل فيبقى غيره مندرجا تحته لعدم
ما يخرجه عنه وما يقال من ان هذا الاصل معارض باخر وهو اصالة حجية ظن المجتهد المتعاضدة
بالشريعة السهلة السمحة والفرض كون المقلد هنا مجتهدا ففيه منع الصغرى تارة حصول الظن له
من قول الميت بعد ملاحظة ما مر واخرى بمنع حجية هذا الظن لقيام الادلة على منعه والظنون التي
حجة اذا لم يقم دليل على منعها واما معه فلا كما مر ومنها الشهرة العظيمة لافادتها الظن مع عدم قيام ما يدل على
منعه خصوصا مع تعاضدها بمخالفة الشهرة العامية فان المشهور بين العامة الجواز ولذا صاروا الى تقليد الائمة

الاربعة

الاربعة بل الى الاجتهاد في فتاواهم والعلاوة سلمنا حصول الظن الاقوى نادرا للعامي بقول الميت فنمنع وجوب
اتباعه عليه نظرا كما مر اليه الاشارة في مسئلة وجوب تعيين الاعلم والقول بانه يوجب التخصيص في الدليل العقلي
اذ اتباع اقوى الظنين دليله عقلي وهو لزوم ترجيح المرجوح على الراجح فيه مضافا الى ما مر وبيانا انه لا نسلم
عليه بالنسبة الى الاحكام القضائية التي نقلها الميت من مناصب العامي اتفاقا كما حكاية عن الشهيد الثاني
في الرسالة والانصاف عدم حصول الظن للعامي بقول الميت فكيف بالاقوى لانك قد عرفت ان
طريق اجتهاده هو السؤال والسماع من اهل العلم فاذا سال اهل هذا البلد الحي او الميت فقيل له ان
المشهور بين الامامية عدم جواز تقليد الميت وبين العامة جوازه فلا ريب في انه لا يميل الا تقليد الحي بعد
استماع هذا الجواب فكيف اذا لا اجيب بدعوى الاجماع من جميع من اعيان الامامية على عدم الجواز
للحاصل ان العامي مجتهد في تعيين الموضوع ودليله هو المسئلة المسائلة والسماع من اهل العلم
وهذا مقتضاه تعيين الحي لا الميت فاذا تعين له بدليل المذكور تعيين الحي وجب عليه اتباعه
في مقام الفقاهة بحكم العقل بحيث لو اديه من باب التعبد المحض كما مر تحقيقه وبعض الافاضل المعاصرين
ذكر كلمات في هذا المقام ان العامي في المقام الثاني ايضا مجتهد وعامل بظنه بل ذكر التصريح قوله و
الحاصل ان المقلد اذا حصل الظن في الفروع بقول الميت فلا يعتبر لترك هذا الراجح والعمل بقول
المجتهد بدون تقليد المستمع هنا في ان الظن بالحكم الشرعي وقوله وليس عليه متابعة العلماء وقوله والحاصل
ان العامي في الثاني في تحصيل الظن بحكم الله النفس الامري كاحد من العلماء ومناطه في العمل هو حصول
الظن بحكم الله انتهى وهذا غلط لا حق عنده في تعريفنا الفقه حيث صرح هناك بان الدليل الاجمالي المعهود
للمجتهد كذلك وصرح ببطلان القول بوجوب الاجتهاد عينا ومع ذلك كيف لم ان يسوى بين المجتهد والمقلد
بما انه من البرهان العقلي هو انسداد باب العلم بالنسبة الى المقلد ايضا مع انه بالنسبة اليهم كما اشير
اليه ثم ومنها قوله ثم فاسئلوا اهل الذكر الاية وجه المعلوم ان الميت ليس له اهلية السؤال فلا
يجوز وما يقال من ان هذا بناء على الحصر طريقا التقليد في السؤال والمشافهة لا بالرجوع الى كتاب المجتهد
والحصر في محل النظر كما مر فيه نظر لان في الاية هو الحصر والحاق الغير به يحتاج الى دليل وهو بالنسبة
الى الرجوع الى كتاب الحي موجود كما مر ولا دليل على الحاق الرجوع الى كتاب الميت به فلا يجوز ومنها الخبر
في الاستواء بين الاحياء والاموات والتفريق ومنها الصحيح المروي في علل الشرائع عن الحسن ابن

محبوب عن يعقوب السراج عن ابي عبد الله ع قال قلت له تبقى الارض بلا عالم حي ظاهر يفزع اليه الناس
في حلالهم وحرامهم فقال اذا لا يعبد الله يا ابا يوسف ومنها ان جواز تقليد الميت حكم شرعي يتوقف
على دليل شرعي وليس فيجب على من عليه التقليد الاقتصار على تقليد الحي لحصول العلم بالبرائة من
التكليف الثابت اليقيني منه دون غيره وما يتوهم من ان هذا اخذ بالاحتياط ولا يتم الا بدعوى وجوبه فيمنع
بمنع عدم وجوب الاحتياط مطلقا بل يجب الاحتياط فيما اذا كان التكليف معلوما والمكلف به مشكوكا
كما في اشتباه القبلة والزوجة بالاجنبية وفيما علم ان عليه فريضة فائتة ولا يعلمها بخصوصها اهي
من الظهر او الصبح مثلا او هي او صلوة الزلزلة مثلا او في يوم الجمعة مثلا اذا لم يرجح احد الامرين من
الظهر او صلوة الجمعة على الاخر او نحو ذلك فانه يجب على المكلف الاحتياط فيما ذكرنا اجماعا نظرا
لثبوت التكليف فيها يقينا وهو يقتضي البرائة اليقينية التي لا تحصل الا بالاحتياط ومحل الفرض من
هذا القبيل لان التكليف بالتقليد معلوم اذ الكلام على فرض وجوب التقليد وكون الاجتهاد
واجبا كفائيا لا عينيا كما مر والشك انما هو في المكلف به اي فيمن يجوز تقليده من الحي او الميت فيجب
الاخذ بالحي والاقتصار عليه لاتفاق كلمات كل من اوجب التقليد على غير المجتهد على صحة تقليده
فلا يجوز تقليد غيره وهو المطلوب امر ان ذمة من لم يبلغ رتبة الاجتهاد مشغولة بالعبادات
وغيرها من المعلومات فيجب عليه تحصيل اليقين بالبرائة عما اشتغلت به ذمته يقينا في الاولى
وتحصيل اليقين بالاتيان بما هو صحيح يترتب عليه الاثر في الثانية ولا يحصلان الا بتقليد الحي
لعدم الدليل على صحة تقليد الميت كما اشار اليه المص بقوله وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في
موضع النزاع واما ما افتى فيها صاحب الوافية فيضعف مضافا الى ما مر هاهنا سيأتي اليه الاشارة
ومنها ما ذكره الشيخ علي في حاشية كتاب الجهاد من الشرائع من وجوه منها ان المجتهد
اذا مات سقط بموته اعتبار قوله شرعا وما هذا شانه لا يجوز الاسناد اليه شرعا اما الاولى
فللاجماع على ان خلاف الفقيه لسائر اهل عصره يمنع من انعقاد الاجماع اعتدادا بقوله واعتبارا
بمخالفته فاذا مات وانحصر اهل العصر في المخالفين انعقد الاجماع وصار قوله غير منظور اليه شرعا
فلا معتد به واما الثانية فظاهرة لانه انما انعقد الاجماع في الفرض المذكور بموت الفقيه
المخالف لان حجية الاجماع عندنا انما هي بدخول المعصوم في اهل العصر وبموت الفقيه المخالف في

الفرض المذكور يتبين انه غير امام فيتعين دخول المعصوم ع في الباقين ولا يلزم من ذلك انه لا يبقى
للميت قول شرعا لانا نقول غاية هذا يلزم من موت الفقيه المخالف انكشاف خطائه في قوله فلا يجوز
العمل به من هذه الجهة فيتحصل ان موت هذا الفقيه يقتضي عدم اعتبار قوله انتهى وفيه ما لا يخفى
اولا فان قوله فللاجماع على ان خلاف الفقيه الخ كما مر تحقيقه في بحث الاجماع وبيان مداركه
وثانيا انه لو صح يجري في المجتهد الحي المخالف لاهل عصره المعروف بالنسب وثالثا انه ان اراد بقوله
يلزم من موت الفقيه المخالف انكشاف خطائه في قوله كشف خطاء القول الذي وقع الاجماع على خلافه
ثم ومن المعلوم عدم جواز العمل بهذا القول فيتحصل ان موت هذا الفقيه يقتضي عدم اعتبار
قوله هذا وان اراد به كشف خطاء جميع اقواله ثم وبالجملة فان هذا الدليل ضعيف جدا وان ذكره
في بيانه ولعل الزائد ومنها ان جواز تقليد الميت مفض الى عدم وجوب تقليد الاعلم والاورع
لان الاطلاع في زماننا على الاعلم بالنسبة الى الاعصار السابقة ممتنع ووجوب تقليد الاعلم
اجماعي وفيه اولا المنع من امتناع الاطلاع على الاعلم فانه ممكن غالبا كما نبه عليه في الوافية بقوله
وفيه بعد تسليم هذا الاجماع انه يمكن الاطلاع على الاعلم والاورع بالاثار والاخبار والتقصي
دعوى ذلك انتهى وثانيا انه لو سلم ذلك فيمكن ان يمنع من اطلاق وجوب تقليد الاعلم احتمال
اختصاصه بصورة امكان العلم به فيكون واجبا مشروطا كوجوب تعيين الوجه في العبادات على
القول به وثالثا انه مختص بصورة كثرة المجتهدين في زمان العامي وتقدمهم في الزمان السابق
ثم ومنها انه اذا وجد للفقيه في مسألة قولان انما يجوز تقليده فيما رجع اليه في القول الاخير لو كان
رجوعه عن الاول اليه ووجب اعلام من كان قلده في الاول برجوعه واكثر المسائل يختلف
قول الفقيه الواحد فيها ولا يكاد يعرف الاول من الاخير الا نادرا فيتعذر الرجوع من هذا الوجه الخ بين قول
وبعبارة اخرى ان اجتهاد المجتهد اذا تغير وجب العمل بالاجتهاد الاخير ولا يتميز في الميت فتواه
الاول عن الاخر وفيه اولا منع وجوب الاعلام كما مر في سالف الكلام وثانيا انه يمكن العلم بتقدم
الفتوى وتأخره في الميت من كتبه وثانيا انه يمكن العلم بتقدم الفتوى وتأخره في الميت من
كتبه وثالثا انه لا يتم الا في ميت تغير فتواه في مسألة واحدة كما نبه عليه في الوافية واحتمال
التغير يختص بالحي ومنها انه لو جاز تقليد الميت لما وجب العمل بظن المجتهد وجاز العمل بالاية

والثالث بطلان الملازمة ان الظن ينعدم بعد الموت كما صرح به المحقق الثاني والمدقق ميرمحمد الداماد
في كتابه الموسوم بشارع النجاة والشهيد الثاني والفاضل البهبهاني فاما احتج عليه الثالث بان
الظن من الاعراض المشروطة بالحيوة والرابع بالبداهة وبان الظن هو الصورة الحاصلة عند الذهن
فيخبر الشك والاضطراب في حال النزع يزول تلك الصورة قطعا بل ومع النسيان والغفلة ايضا
فما ظنك بما بعد الموت حيث صار ذهنه جمادا وترابا فكيف يبقى هذه الصورة ثم قال لا يبعد ان يقال لعل
ظنه في روحه وهو مفارق الجسد لانا نقول بالقدر الثابت انه من ما وجد وثبت في ذهنه من هذه
الصورة يكون الاصل عدمه وكذا في الروح ما استفيد بالاثبات عدم الحدوث بل اما انه لا ينكشف
له شيء او ينكشف الاشياء على النفس وهو مع كونه خلاف ما يظهر من الاخبار من ان البت يخفى
عليه الامور ليس تلك الصورة بالبديهة بل يحتمل الموافقة والمخالفة على حد سواء من دون ترجيح
ولا استصحاب هنا لان شرط وجوده الامر اليقيني وبقاء الموضوع واي فرق بين استصحاب
العدم السابق والعدم اللاحق هذا على ما هو نظر امنا الاعتقاد وللنفس حالة تحصل في الذهن البتة
سواء اثر في الروح ام لا او لا تا اثر الالة الذهن ولو منع ذلك نقول فنقول بحصول الاعتقاد للنفس
حادث يكون الاصل عدمه وبحسب ثبوت احد الامرين لا يتميز احدهما بالبديهة انتهى والا فلان بان
دلايل الفقه لما كانت ظنية لم يكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل معها وهذا الظن يمتنع بقاءه بعد الموت
فيبقى الحكم خاليا عن السند فيخرج عن كونه معتبرا شرعا ويتفرع ايضا ان الادلة لانها ظنية لا تستلزم الشرائع
بنفسها بل لابد معها من حصول الظن الراجح بسببها في نفس المجتهد الحاصل من انتفاء معارض لها مساو او
اقوى عنده ولذا لا يصح لمن ليس اهلية الاستنباط استفادة الاحكام من تلك الدلايل لعدم اعتبار الظن
ممن ليس له اهلية الاستنباط واستفادة الاحكام من تلك الدلائل لعدم اعتبار الظن ممن ليس له اهلية
ولما تقرر ذلك فقد اتضح ان المثبت للاحكام هو تلك الدلايل المرجحة للظن باعتبار المعارض حتى لو تغير
هذا الظن في نفس المجتهد باعتبار وجود المعارض لتلك الدلايل تغير الحكم ووجب عليه الرجوع الى المتغير اليه
فتبين منه ان تلك الدلائل لا تستلزم الحكم بذاتها بل باعتبار الظن الحاصل من انتفاء المعارض وهذا
الظن يمتنع بقاءه بعد الموت فيبقى الحكم خاليا عن السند الشرعي فيمتنع العمل به في هذه الحالة هذا حاصل
ما قاله هذان المحققان وزاد الثاني منهما انه بعد الموت يمكن ظهور خطاء ظنه فلا يمكن القول باصالة

لزوم اتباع

لزوم اتباع ظنه كما في حال الحيوة اذ بقاء الموضوع معتبر في الاستصحاب وسياتي له مزيد البيان بعون الله
واما القول بان هذا معتبر في الاستصحاب وسياتي له مزيد البيان بعون الله واما القول بان هذا تم
لو كان دلايل الفقه كلها ظنية وليس الامر كذلك فالدليل اخص من المدعي ضعيف ايضا ومع ذلك فان العلامة
والعزى والبهائي لم يجعلوا القطعيات من الفقه وثانيا ان الدليل العلمي في الفقه نادر والكلام مبني
على الامور الغالبة وثالثا دفع الاخصية بعدم بالفصل واما بطلان التالي فلوجوه الاول ما ذكره
الرابع حاصله ان ما دل على جواز العمل بقول الغير لا يشمل القول الذي لا يعتقده الغير لا يظنه
حين التقليد وان اعتقد به في وقت ما فلذا لو حصل التردد بعد ما افتى والشك فيه لم يجوز تقليده
فيما افتى به سابقا بل يحرم تقليده جزما ولم يكن فتواه حين الشك داخلا في عموم ما دل على تقليد
من الاخبار جزما لان المفهوم منها ليس الا ما ذكرنا مضافا الى ان الاطلاقات لا عموم فيها تنصرف الى الافراد
المتبادرة خاصة فاذا كان الشاك غير داخل فكيف من هو بمنزلته انتهى وفيه تامل لان تخصيصه لدعوى لزوم
بقاء ظن المجتهد الحي حين عمل المقلد وهو الكلام غاية الامر لزوم عدم العلم بتغير ظنه وهو في موضع النزاع
حاصل واحتمال ظهور خطاء ظنه غير مضر كما في الحي والثاني انه لو لم يجب العمل بظن المجتهد لجاز العمل
بما قاله سابقا وان رجع عنه والتالي باطل بيان الملازمة ان ما يصلح للمنع عن العمل بالقول المفروض
ليس الا زوال ظنه فاذا حكم بانه لا يمنع يبقى المقتضي وهو ما دل على لزوم العمل بقول المجتهد سليما
عن المعارض فيثبت المطلوب واما بطلان التالي فلظهور الاتفاق عليه والثالث الاصل فقد تلخص مما ذكرنا
انه عند وجها للمنع تتاملها واما ما اورده على قول المعتم لان المسئلة اجتهادية انه السيد الخليفة ورد
الوافية منا انه على تقدير كون المسئلة اجتهادية لا تم فرض العامي الرجوع فيها الى المجتهد فانه مبني
على ما اشار اليه بقوله على اصولنا من عدم صحة تجزي الاجتهاد وقد عرفت بطلانه مع تمكن الاجتهاد و
في هذه المسئلة ثم الرجوع الى فتاوى الاموات في بقية احكامه فلا يلزم الدور رفضه اولا ان مراده القسم
قوله على اصولنا انه ليس هو الاشارة الى عدم جواز تجزي الاجتهاد وقد عرفت بطلانه مع تمكن الاجتهاد
في هذه المسئلة ثم الرجوع الى فتاوى الاموات في بقية احكامه فلا يلزم الدور رفضه اولا ان مراده القسم
قوله على اصولنا انه ليس هو الاشارة الى عدم جواز تجزي الاجتهاد وكلام مهاه بل مراده منه هو قواعدنا
معاشر الامامية من عدم وجود قائل منا بالجواز اذ هو خلاف كلامه وسنبينه وثانيا ان ما نسب السيد الخليفة

كلام مع السيد الفاضل
وبعض من الاعيان

المؤلّف مذهب المصنّف من بطلان التجزّي في الاصول عيزاً من المصنّف في هذا المحلّ الكتاب بعد تقدم صرح المصنّف بينه
بعدم جوازه في الفروع والحكم بعدم جوازه فيها لا يستلزم الحكم بعدم جوازه في الفروع والحكم بعدم
جوازه فيها لا يستلزم الحكم بعدم جوازه في الاصول لعدم التلازم بينهما كما مر صرح ابه وثانيا بعد تسليم
ذلك ان ما اورده المصنّف من الدور وارد لا مدفع له كما بيناه في الدور الذي اورده المصنّف على مسئلة التجزّي
في الاجتهاد وجه ورده وعدم امكان دفعه في المسئلتين واحد ورابعا بعد تسليم ذلك ما مرّ اليه
الاشارة من انه لا يحصل من اجتهاده الظن بالجواز بعد ملاحظة الشهرة العظيمة والاجماعات المحكية وغيرها من
الادلة الدالة على المنع سلمنا لكن الظنون الاجتهادية حجة انا لم يقم على منعها دليل واما معه كما في موضع البحث فلا
كما مرّ تحقيقه في مقام اثبات حجية الظن فتفطن واما دعوى صاحب الوافية امكان حصول القطع بالجواز فلا
كلام شعري مع بالجملة فان مراد المصنّف من قوله وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد انه ما ذكرنا
في وجوب تقليد الاعلم من ان نظر العامي واجتهاده في تعيين الموضوع انما هو بالسامع والنظائر
والاقلاطريق له الى اصل العلم فانه جاهل بالحفظ من العلم فكيف يعرف من هو عالم وانما يعرفه بالفضل
من الناس ونحوه وانا نقف ان فرضه الرجوع في اجتهاده الى الغير فالغير المرجع اليه اما مستبدا وحيا
والاول دور والثاني ممنوع لما ذكره المصنّف وغيره من اتفاق الاصحاب المصرحين في محل الكلام
معوّلين على اصولنا انه على المنع فلم يعد تعيين المجاز حتى يرجع اليه وهذا الوجه وان كان انما في
المتابعة الا ان المصنّف اقتصر فيه لزوم الدور كيف كان فهذا البيان يندفع ما اورده السيّد الخليفه
وصاحب الوافية في البداية وتبعهما بعض المعاصرين الاعيان فقد اطال الكلام في ذلك مدّعيا
ان انسداد باب العلم يوجب عموم حجية الظن الشامل لموضع البحث وان مدار التقليد هو الظن لا العقد
وانا حصل للعامي الظن الاقوى بفتوى الميت فيجب عليه اتباعه وما لا لزم التخصيص في الدليل العقلي
ان مدار التقليد على التعبد وانه مسبوق بهذا الاجتهاد اي الاجتهاد في تعيين الموضوع وان الدليل
العقلي قابل للتخصيص الموضوعي بل الحكمي ايضا نعم انكار حصول الظن الاقوى نادر من قول الميت فضل
لا لعدم انضباط الاسباب المؤثرة له بعيد لكن الجواب عنه في المسئلة المذكورة واما في الثالث فلما
مرّ في تلك المسئلة ايضا واما في الرابع فلانه بعيد جدا عن عبارات المدعين للاجماع هنا كعبارة المصنّف
وغيره مما مرّ حكاية بل عن عبارته نفسه حيث قال بعد نقل القول بوجوب الاجتهاد عينا ومنع التقليد المحقق

الجواز للاجماع المعلوم بتتبع حال السلف من الانشاء والاستفتاء واه وايضا ان قوله لا الا بجواز التقليد
عنايته تسليم الملزوم وانكار اللازم فتم وان الاجماع المدعى هنا ما هو اصلا بان هذه المسئلة ليست مما سئلت
عن المعصوم وثانيا بان الاجماعات المدعيات على تقليد الاحياء انما هي الاصل الرد على من قال بوجوب
الاجتهاد عينا على العوام كعلماء حلب لا على جواز التقليد وفي الكل نظر اما في الاول فلان سد باب
العلم بالنسبة الى محل البحث ثم كيف فان طريق النظر للعامي في المسئلة هو السامع والمسائل عن العلماء
كما مرّ لم للعامي من تتبع كتب الحديث وآيات الاحكام مثلا المجتهد فان ظننه بعد لولا انها الا يحصل الا بالتعرض
فيها من حيث الحجية والدلالة والتعارض والعلاج ومعرفة ذلك مما هو شرط الاستنباط ولا يحصل له
الظن بمجرد حصولها كما لا يخفى ذلك على من له ادنى دربة بكيفية الاستنباط وان هذا للعامي حجة
نقول ان انسداد باب العلم دليل للعامي ايضا ومقتضى لكون بناء التقليد على الظن لا على التعبد
فان قلت ان للمتجزي يمكن حصول الظن كالمجتهد قلنا ان المتجزي اما يصح تقليد اجتهاده او لا
فعلى الاول هو خارج عن محل النزاع وعلى الثاني داخل فيه الا ان الحكم ما قام الدليل على عدم اعتباره
باعتبار ذلك حيث نقول بعد صحة اجتهاده وبالجملة فقد ظهر مما ذكرناه هنا وفي وجوب تعيين
الاعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان للقول بجواز تقليد الميت ايضا وجوها الاول انه لو لم يجز لما اجمعوا
على النقل من السلف وعلى وضع الكتب والتالي باطل وبتقرير آخر انه لو عدم جواز تقليد الميت
فقد ظهر ان جوازه مجمع عليه وهنا ولا نقض بسائر العلوم التي لا يجوز فيها التقليد كعلم الاصول
والكلام الذين هما من المبادي التصديقية لعلم الفقه وثانيا المنع من الملازمة فان انحصار
الفائدة فيما ذكر من الامرين بالتقليد ثم لم لا فائدة عظيمة كما نبه عليه بعض الفضلاء وهي
استفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض وفهم الفقهاء للاخبار
وترجيحاتهم ومعرفة الجرح والتعديل والتقية ومظانها وكثرة الشذوذ وغيره ومعرفة المتفق عليه والمختلف
فيه وما يتوقف من ان هذه الفائدة وان كانت قائمة الا ان الظاهر هو الفائدة السابقة فمدفوع او لا يمنع
الظهور بالغلبة ادعاء لو تساوي الاحتمالين ومعه لا يصح الاستدلال بل يلزم التوقف وثانيا
ان الفائدة في وضع الكتب هي تسهيل الامر للمجتهد والعامي ما دام المجتهد حيا للعامي فقط وللمجتهد
فكل منهما على المختار من عدم الحاجة في الاجتهاد الى التكرار وثالثا انه لو سلم الظهور بما ذكروا الفائدة

الكلام فيما المختار القول بجواز تقليد الميت في الاحكام لا بد من ان
مستلزم لمخالفة الاجماع بيان الملازمة ان لا فائدة فيما ذكر سوى التقليد
ح

من القائلة فنقول انه مندفع بتخصيص ارباب الكتب على عدم جواز تقليد الميت وباعتبار اعتماد العلماء
على الكتب من باب الرجوع الى اهل الخبرة واستفادة الظن وليس من باب التقليد في شيء وكيف يجوز ان
ينسب التقليد اليهم او يحتمل ذلك في شأنهم مع انهم مصرحون بحرمته للعوام فضلا عن انفسهم وليس مجرد
الاعتماد على كلام الغير تقليدا له والا لكان اعتماد المعصوم ع على كلام الشهود تقليدا اياهم وهو بين
الفساد الثاني انه لو لم يجز لزم العسر والحرج والتالي بط وتقريره ان عدم الجواز مستلزم للعسر وما
هو كذلك بط اما بيان بط بيانه ومنع بطلان التالي فان ما دل على نفي العسر والحرج مثل الآيات والاخبار
والاجماع عام وما دل على منع تقليد الميت خاص فيجب ارجاع العام الى الخاص ولو سلم ان ما دل على منع
تقليد الميت عام ايضا وان التعارض هنا تعارض العامين من وجه فلا نسلم ان الترجيح مع ما دل
على منع التقليد ولو سلم تساويهما يجب الترجيح من جميع الوجوه فاللازم التوقف والرجوع الى ما يقتضيه
الاصل ومن المعلوم انه يقتضي عدم جواز تقليد الميت نعم لو قيل بان عموم ما دل على نفي العسر والحرج مما لا يقبل
التخصيص كعموم ما دل على نفي التكليف بما لا يطاق في عدم القبول للتخصيص فيجب التمسك بالوجه المذكور
لو دل دليل عقلي على نفي العسر والحرج فيه ان فيه كيف فان العسر والحرج مقدور للمكلف وليس كما لا يطاق حتى
يدل العقل بقبح التكليف به كما يوجد في كلام القوم من ان هذا مثلا مستلزم للعسر المنفي عقلا
ونقلا لا بد فيه من ان يراد به التعذر وما لا يطاق والا فلا يدعى احد دلالة الدليل العقلي على قبح التكليف
بما فيه عسر واني له بذلك كيف فان تكليف بما فيه عسر ومشقة ولكن ثوابه على المكلف اكثر كما ان
ما يترتب عليه من الثواب الا ترى قوله تعالى في باب الصلوة انها لكبيرة الا على الخاشعين وقول الامام
افضل الاعمال احمزها وقد ورد ان مولينا امير المؤمنين كان اذا ورد ان مولينا امير المؤمنين كان
اذا ورد عليه امران اختار لنفسه اشقهما بيخ راحت وان جو شد مطلب بدرد کوه و کلم توتیای
چشم کوه سلمنا وجود دليل عقلي على ذلك فانه ذلك به معتبر لو كان المراد منه التخصيص في الحكم لا
الموضوع اذ هو البراهين العقلية يجري بل يمنع جريان الادلة فيها حل الاشكال كما مر اليه الاشارة
في سالف المقال والحاصل ان الدليل العقلي الغير القابل للتخصيص في موضع البحث مفقود وغيره من
الآيات والاخبار والاجماع قابل له والمخصص موجود فيجب كما عرفت ثم وثانيا المنع من الملازمة كان لعدم
هو التمكن من تقليد الحي منه ومن غير حرج لان تقليده عن مخصص بالمشافهة بل بحيز به وبالاخبار العدل

عن منهم

عن منهم وملاحظة كتبه كما مر وعلى هذا يلزم الحرج كما في النبي ص وامامنا مع وحدته كان الواجب على جميع الخلق الرجوع
اليه في اخذ التكاليف عنه وهكذا سائر الانبياء ويؤيد ما ذكرنا فتوى الاصحاب بحرمة تقليد الميت ومن
المعلوم انهم لا يفتون بما فيه حرج غالبا وثالثا ان لزوم العسر لو لزم تقليد الحي بالنسبة الى الكل ثم والى البعض
لو سلم لا يستلزم جواز تقليد الميت مطلقا كما هو المدعى والتمسك بعدم القول بالفصل ثم لعدم الدليل عليه
مع انه منتزل اليه وجد ورابعا ان لزوم العسر لو سلم لا يستلزم جواز تقليد الميت اذ الواسطة بين تقليد
الميت والحي متحققة وهو العمل بالاحتياط او بامر اخر غير تقليد الميت وخامسا انه يمكنهم رفع الحرج
بالاشتغال بتحصيل رتبة الاجتهاد كفاية فانه كما مر واجب كفائي والواجبات الكفائية انحصارها على
المكلفين لانتظام امور دنياهم ودينهم واجب فاذا عملوا في التحصيل اثموا فلزوم العسر والحرج بسبب تقصير المكلفين
وهذا لا يوجب سقوط التكليف اذ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وسادسا انه يرد على المجوزين النقض
التي لم احكامها في كتب الفقهاء بخصوصها اذ كونه كما هو الغالب وحضر كتب الفقهاء عند العوام ووجدوها
لكن ليس منهم من يفهم كتبهم الثالث عموم المنزلة في النبوي المتواتر المرسل علماء امتي كانبياء بني اسرائيل
فان انبياء بني اسرائيل يجوز العمل بقولهم بعد موتهم فيجب ان يكون العمل بقول العلماء بعد موتهم وليس
ليس من باب التقليد لحصول القطع من قولهم ومثل ذلك العلماء كما لا يخفى فلا يتم عموم المنزلة في محل النزاع
علم وثانيا ان العموم معارض بما هو اقوى منه وهو ما دل على عدم جواز تقليد الميت فلا يجوز التمسك به لعدم الترجيح
المتحقق في فقد المعارض الاقوى والمساوي وثالثا ان عموم المنزلة لو سلم انما هو في حال الحيوة لعدم فهم
غيره منه من الخبر ورابعا ان يجيز قول الانبياء بعد موتهم للفقه انما هو مع وجودها وحياتهم لا مطلقا
الرابع حصول الظن من قول الميت بعد موته فيتبع لعموم ما دل على حجية الظن وفيه اولا منع الصغرى
وثانيا منع كلية الكبرى وثالثا بعد تسليم ذلك انه معارض بالظن الحاصل من قول الحي الراجح عليه لحصول
البراءة معه يقينا واعتضاده بما دل على عدم جواز تقليد الميت مما يظهر منه ان هذا يتحقق ان تساوى
الظنان في نفس المسئلة الشرعية واما لو فرض كون الظن الحاصل من قول الميت اقوى من قول الحي
فلا يجب الاخذ به عملا باقوى الظنين كما يجب الاخذ باقوى الظنين كما يجب الاخذ بقول الحي اذا كان
الظن الحاصل منه اقوى لانه مندفع بان التفصيل يلزم منه الاخذ باقوى الظنين منهما ان حصل والا
فالتوقف او التخيير خرق للاجماع المركب وعلى تقدير ابانة ذلك مراد ما الحاصل ان الظن الحاصل من قول الميت

اما متساويان او متضادان وعلى الثاني اما ان يكون الظن الاقوى حاصلا من قول الحي واما او من
قول الميت لكن ربما في حكم الاول وهو فرض تساوي الظنين خلاف بين اهل العلم فاكثر العامة
على التساقط واكثر الاخباريين على التوقف واكثر المجتهدين من الخاصة على التخيير وعلى التقادير لا
يثبت مدعى الخصم من جواز تقليد الميت اما على التقدير الاولين فظ واما التقدير الثالث فلان تساوي
الظنين يوجب التخيير على الاقوى انه لم يكن احدهما متعاضدا بالعزيمة اذا كان كما في موضع البحث فلا
والظن الحاصل من قول الحي متعاضد بامارة قلة الشهرة الخاصية المتعاضدة بمخالفة العامة واما عدم
ثبوت مدعاه على التقدير الثاني فظ لان مقتضاه الوجوب العيني فاين التخيير واما عدم ثبوته
على التقدير الثالث وهو التلفيق فلا مرين احدهما انه تفصيل في المسئلة خرق للاجماع وثانيهما
انه في الحقيقة رجوع الى القول بالوجوب العيني فاين التخيير وقد يحتج في مسئلة وجوب تقليد
الاعلم عند الخاصي بما اشار اليه في الوافية من انه روى الكشي في ترجمة يونس بن عبد الرحمن بسنده
عن الفضل بن شاذان عن ابيه احمد ابي خلف قال كنت مريضا فعادني في مرضي ابو جعفر ع
عند اسي كتاب يوم وليلة فاخذه بتصحيحه ورقة ورقة حتى اتى عليه من اوله الى اخره وهو
يقول رحم الله يونس قال في الوافية والظ ان الكتاب كان كتاب الفتوى فحصل تقرير الائمة
الامام على تقليد يونس بعد موته ثم قال وايضا روي بسنده عن داود بن القسم ان ابا جعفر
الجعفري قال ادخلت كتاب يوم وليلة الذي الفه يونس بن عبد الرحمن على ابي الحسن العسكري
فنظر فيه فتصفحه كله ثم قال هذا ديني ودين ابائي وهو الحق كله فلو لم يجز العمل بقول الميت لا نكره
العمل به قبل عرضه عليه ثم قال وايضا ابن بابويه صرح بجواز العمل بما في الفقيه مع انه كثيرا ما
ينقل فتاوى ابيه وهو صريح في تجويزه العمل بفتاوى ابيه بعد موته وانكاره مكابرة انتهى وحاصله
ان جواز تقليد الميت ما قرره المعصوم جوازه معلوم وفيه منع المقدمتين اما الاولى فلانه
نحو يونس بن عبد الرحمن له وصفان احدهما كونه راويا والاخر كونه مجتهدا فاين علم من
كتابه كان كتاب الفتوى دون الرواية مع ان الظ كونه كتاب رواية فتقرير المعصوم
لا يثبت المدعى وجه الظهور ان النسبة بين وصفي الرواية والاجتهاد عموم وخصوص مطلق
والاول اعم اذ مطلق والقدر المسلم بيننا وبين الخصم هو ثبوت الاعم في يونس وثبوت الاعم

لا يستلزم

لا يستلزم ثبوت الاخص واما قوله والظ ان الكتاب كان كتاب الفتوى ففيه ما لا يخفى اولا انه عرفت كما
عرفت وثانيا انه مستدل فلا يكفيه الاستظهار وكيف كان فلو سلم نسلم وعلى الاحتمالين فدليله
التوقف في البين وبالجملة فثبوت المدعى موقوف على كون الكتاب المزبور كتاب الفتوى
وانه لم يثبت بل دونه خرط القتاد واما في الثاني فلعدم سلامتها عن المعارض الاقوى وهو
من الادلة الدالة على المنع وبالجملة فلا ريب في حجية تقرير المعصوم وفعله وقوله لكن بشرط فقد المعارض
وهو في موضع البحث موجود كما عرفت السادس ما ذكره في الوافية من ان الانسان اذا علم ان جواز اخذ
المقلد من المجتهد انما هو لانه يخبر عن احكام الله تعالى من دليلها ومستندها علم ان حيوته ومماته لا اثر
في ذلك لانه حاصل ما عن الفاضل القاساني من ان المجتهد مع استناده الى دليل شرعي حجة فلا فرق
بين حيوته ومماته اذ لا يموت الدليل بموت المستدل ولا حجة في شخص المستدل بخصوصه وهذا الوجه
ذكره الشهيد الثاني في اداب العالم والمتعلم عن العامة وتحصيله ان حكم المجتهد وظنه مستند الى
الدليل فيعطى ما هو كذلك فهو حجة مطلقا ولو بعد موته والجواب عنه اجمالا وتفصيلا من وجوه منها عدم مقاومته
لما مر من الادلة على المنع ومنها انه مصادرة ومنها انه منقوض باصول العقايد فتم ومنها ان دليل
المقلد هو ظن المجتهد لا دليل الظن حتى يقال ان الدليل لا يموت بموت المستدل وقد مر من المحققين الاخر
ان ظن المجتهد يموت بموته ومنها انه ان اراد منه استناد ظنه الى الدليل ما هو دليل لم يجب اتفاقا
وان يكن دليلا في نفس الامر ومطابقا للواقع فظ لانه لا وجه لحجية مثل ذلك فان نفس الدليل ما هو
دليل يجب اعتقاده وان يكن دليلا في نفس الامر اذا جاز ان لا يكون دليلا في نفس الامر ويكون
المستدل به مخطئا فلا يكون ذلك المعترض دونه دليل قطعي عليه والدليل الدال على حجية ذلك مختص
بحال حيوته كما عرفت وان اراد استناده الى ما هو دليل في نفس الامر ففيه ان المقلد يعلم ان قول
مجتهده في حكم كذا وكذا وهكذا وال دال على قوله في نفس الامر يعلم حقيقة حكمه في موارد استنباطه
مطابقة للواقع ممنوع كيف لا فان العامي لا طريق له الى العلم بذلك بل المجتهد ايضا لا يمكنه
ادعاء ذلك لان غاية ما يحصل له من الادلة الشرعية هو الظن فكيف يحصل لمقلده منها العلم به
لو فرض ذلك لم يكن مجتهدا بل اعلى درجة منه وهو خلاف الفرض وان اراد استناد قوله
الى الدليل المطابق للدليل الشرعي والموافق للحق المرعي وان لم يعلم المقلد ولم يطلع عليه ففيه

ثم ايضا لا ينافي اطلاقه علی تصويب المجتهدين في ارائهم وقد عرفت فساده بل يلزم من ذلك ان تكون ظنون اليهود
والمجوس والمجانين وغيرهم اذا اتفق مطابقتها للنفس الدليل الشرعي ان تكون حجة وفساده اوضح من ان
يبين السابع ان ما دل علی جواز تقليد الحي دل بعمومه علی جواز تقليد الميت كما اشار اليه في الوافية فانه بعد
ان رد ما ذكره المصنف في مقام المنع من الجواز من الاجماع ولزوم العسر والحرج نعم الوجه الاخير وهو لزوم
الحرج يدل علی جواز تقليد الميت وكذا ما ورد من الاخبار من رجوع الناس بامر الائمة الی محمد بن مسلم
ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان واضرابهم في احكامهم والامر باخذ معالم الدين عنهم علی ما ذكره
الكشي في ترجمتهم وتخصيص الحي واخراج الميت يحتاج الی دليل ولا يكفي اندفاع العسر بتقليد الميت انتهى
فيه اولا ما مر ايضا ان شرط صحة التمسك بالعموم فقد المعارض المساوي والمعارض الاقوى وهو ما دل
علی منع جواز تقليد الميت هنا موجود في التمسك به مردود وثانيا المنع من عموم ما دل علی عموم منع
جواز الميت هنا موجود في التمسك به مردود وثانيا المنع منه وعموم ما دل علی نفي الحرج لمن منه
حرز ما وقوله ولا يكفي الخ فيه ما فيه لان اندفاع الحرج ان حصل بكلا الامرين كان اللازم الاقتصار علی
الاول لان البراءة اليقينية حاصلة معه لكونه اتفاقيا الا من الثاني لوقوع الخلاف فيه قال الفاضل
العالم الرباني اقا البهبهاني في شرحه منع العموم المشار اليه ودفع ما قال ان ادعى عموم ما دل علی ذلك من
اما الاية والاخبار فالقدر الذي يفهم منه ويتبادر هو الحي واما ازيد فلا وثوق به والتمسك بها عليه
اقول لو سلم العموم فلزوم تخصيص بامر معلوم فلعله اراد بعدم الوثوق هذا ايضا وقد مر ان الاجماع
فقد نقل علی منع حجية قول الميت وهذا هو ظ فتاوى المعظم ثم قال فان قلت من جملة ما استدل
به علی حجية قول المجتهد قضاء القرينة فلعله فيتحمل ما نحن فيه قلت كيف يمكن قضاء القرينة بعد الاحاطة
بما ذكرنا بالنسبة الی قول الميت وبهذا البيان يندفع ما اورده صاحب الوافية في هذا الميدان بقوله
الخامس ان قول بعض المصنفين مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا او نقله لتحقق اجماع شرعي علی منع تقليد
الميت عند المجتهد الحي والا فلا يندفع العسر الا بتقليد الميت اترى وسياتي الكلام في عدم جواز تقليد الميت
اذا لم يكن هناك مجتهد حي واما منع الاجماع الشرعي في هذه المسألة فقد عرفت منعه الثامن ان المجتهد
انما اعتبر جواز الحج بقوله فكذا الاموات وفيه مضافا الی ما مر انه قياس مع الفارق التاسع انه لو لم يجز
تقليد المجتهد الميت لساوى الميت الجاهل في عدم جواز التقليد والتالي باطل فيقوله نعم هل يستوي الذين

بحلوله

الاية وفيه اولا منع شمول عموم جواز الاية لمحل النزاع وثانيا ان نفي الاستقراء في العلم والكلام في الظن و
احدهما غير الاخر فتدبر وثالثا بعد تسليم ذلك عدم جواز التمسك بهذا العموم لفقد شرطه وهو فقد المعارض
المساوي او الاقوى وهو هنا موجود وهو ما دل علی منع جواز تقليد الميت كما عرفت العاشر ما ذكره
السيد الجليل والمحدث النبيل نعمة الله الجزايري في الخامس انه لا فرق عندكم بين تارك الصلاة وبين
من صلی صلاة غير مستجمعة للشرائط الشرعية بل لو اجتمعها مع عدم الاخذ عن المجتهد الحي فعلی هذا جاءت الطامة
الكبرى والداهية العظمى وبطلان عبادات عامة الخلق فلزم عليهم ان يكونوا في تلو الكفار ووجب قتلهم
لان المقر علی ترك الصلاة جاءت الاخبار ناصة علی كفره وفيه اولا انه لا ضير في ذلك بعد تمام الادلة
عليه وثانيا انه لو صح لزم من صحته فساده بيان ذلك انا نرى ان الخلق يرتكبون المعاصي كالغيبة والكذب
والحسد وغير ذلك والحكم بعصيان عامة الخلق داهية عظمى وطامة كبرى غير جائز فعلی زعمه تكون تلك
المعاصي جائزة مباحة وثالثا ان العامة العمياء يستدلون علی فساد مذهب الامامية بانه لو كان حقا
لزم الحكم بارتداد الصحابة الا ثلثة او اربعة فيلزم علی السيد الجليل الحكم بصحة استدلال العامة و
فساد مذهب الخاصة ورابعا ان كثيرا من العوام يتعبد دينه من دون تقليد اصلا ولو للميت فلا نعم اسئلة
هذا السيد الجليل الحكم بصحة عبادات هؤلاء ولا يقول به والجواب عن الكل واحد وهو اتباع الدليل
في المطالب الاستدلالية وخامسا ان الاخبار الناصة علی كفر تارك الصلاة ليست باقية علی ظاهرها
بل لوجود المعارض الاقوى محمولة اما علی تأكد الاثم او علی مستحل الترك كما بيناه وكشف الادلة و بالجملة
وبالجملة فالقدح في هذا الاستدلال واضح المقال اذا عرفت هذا فهنا فوائد الاولی ان ما مر من منع
جواز تقليد الميت انما هو في التقليد الابتدائي اما الاستدامة فيه ذلك بان كان مقلدا للحي علی الوجه المعتبر
ثم مات فهل لهذا المقلد البقاء علی تقليده بعد موته او يجب عليه الرجوع عنه الی غيره من المجتهد الحي قولان
الاول جواز البقاء علی التقليد السابق وهو لجمع من الفضلاء المعاصرين الثاني عدم جواز ذلك بل
يجب عليه الرجوع الی المجتهد الحي وهو المحكي عن ظ الشيخ علی في حاشية الشرايع والسيد الاستاد وهو الظ
من اطلاق كلام المعظم في التقليد الابتدائي واحتج بعض اجلاء اهل العصر للقول الاول بالاستصحاب
تقريره ان الحكم الشرعي قد تعلق بالمقلد بتقليده لما مر من الدليل وكون الموت رافعا غير معلوم
فالاصل بقائه وهذا كتعلق وجوب الحضر بالمسافر قبل لو عزل الی بلده او ما وحكم وكتعلق وجوب

الانام بالحاضر قبل الترخص الحادث عن حد الترخص ولا ريب في جريان الاستصحاب فيهما فكذا فيما نحن
فيه وما قيل من ان هذا الدليل اخص من المدعى لانه يختص ببعض الصور وهو ما حصل العمل بقول المجتهد
وفتواه في حال حيوته فيجري بالنسبة الى فتاويه التي لم يعمل بها المقلد في حال حيوته مندفع بظهور
عدم القول بالفصل بين الصور فيلحق ما لم يجر فيه الاستصحاب بما جرى فيه كما هو كذا فيقع التعارض
بين الاستصحابين فلا بد من الرجوع الى ما يقتضيه البراءة اليقينية عن التكليف الثابت وهو هنا العدول
عن التقليد السابق فضلا عن ان هذا الاستصحاب في محل البحث بوجه آخر وهو ان التقليد فيصح في حال
حيوة المجتهد وشك في صحته بعد الموت فالاصل يقتضي البقاء بعد الفناء وهنا كما اذا علم بصحة بيع
ثم شك في صحته فكما يصح جريان الاستصحاب فيه بلا ريب فكذا في موضع البحث وما يقال ان
حكم التقليد في حال الحيوة هو الوجوب وهذا لا يمكن استصحابه وابقائه بعد الموت اذ لا يجب تقليده
بعد موته بل يجوز العدول الى تقليد الحي فاذا انتفى الوجوب ارتفع ما في ضمنه من الجواز كما قيل فلا
للتمسك بهذا الاستصحاب مندفع بانا لا نتمسك باصالة بقاء وجوب التقليد الثابت حال الحيوة ولا
باصالة بقاء الجواز الذي في ضمنه بل نقول ان تقليده حال الحيوة حكمه تكليفي وهو وجوب البقاء على
تقليده بعد التقليد ووضعي وهو صحة تقليده بمعنى كونه مجزيا وكافيا للخروج عن عهدة التكليف
فاذا مات ارتفع الاول ولا يلزم منه ارتفاع الثاني كما لا يلزم من ارتفاع لزوم البيع ارتفاع صحته فعلى
هذا صح التمسك فيما نحن فيه باستصحاب صحته كما يصح التمسك بصحة البيع والصلوة بعد ارتفاع اللزوم
في الاول وحرمة القطع في الثاني وما قيل من ان الحكم الوضعي هنا تابع ولازم للحكم التكليفي فاذا ارتفع
ارتفع لان ارتفاع التابع بارتفاع المتبوع ففيه انا نمنع ذلك ومجرد الشك فيه يكفي في التمسك بالاستصحاب
وبعد العلم بثبوت الحكم الوضعي حال الحيوة تسليما لكن القدر المسلم هو ثبوت الملازمة والتبعية
ابتداء واولا لا مطلقا بالنسبة الى الاستدامة فلا وما قيل من ان التمسك بالاستصحاب في موضع
البحث يصح اذا لم يكن التقليد مشروطا ببقاء حيوة المجتهد اما مع الاشتراط كما هو مقام الاحتجاج على
جواز تقليد الميت فلا يمكن وبعد منع الاشتراط المذكور اذ غاية ما ثبت من الادلة الدالة على وجوب
التقليد هو توقف العمل بقول المفتي على كونه معتقدا له وظانا به في زمان ما واما توقفه على بقاء اعتقاده الى
حين العمل فغير معلوم على الوجه الكلي وثبوته في بعض الموارد كما اذا رجع المجتهد الثاني عن الاول

على المقلد

على المقلد الرجوع عنه اليه لا يقتضي الثبوت كلية الا على تقدير العمل بالقياس وهو ليس من مذهبنا على
انه قياس مع الفارق لان الظن السابق في المفتي عليه الحق الرجوع عن الاول بالاجتهاد انما زال بالعثور
على ما يفيد ولا كذلك الميت وهو زوال الظن بالموت ولا شك ان الاول اضعف من الثاني لا يقال الفرق
بين التقليد المبتدا والمستدام لم يظهر من قائل من السلف بل ظاهر قولهم المدعى عليه الاجماع انه لا يجوز تقليد
الميت نفي الفرق لانا نمنع حجية عدم ظهور القائل من السلف بنفسه ونمنع دعوى شمول الاطلاق قولهم الشامل
لمحل البحث لانصرافه الى التقليد المبتدا لا الاعم او قيل لعدم شموله في محل البحث الاجماع لانه لا البقاء
على التقليد ليس تقليدا بالمعنى المصدري حيث لم يكن بعيدا ثانيا انه لو وجب العدول عن التقليد بعد
الموت لزم العسر والحرج والتالي باطل بيان الملازمة ظاهر اذ الثاني انه لو وجب ذلك لاشتهر بل تواتر لتوفر
الدواعي عليه والتالي باطل لانه الى الان لم يسمع ان المقلدين بعد موت مجتهديهم عدلوا وتفحصوا او
هذا التقليد ولم ينقل ايضا ان الائمة امروا مقلدي اصحابهم بعد الموت بالرجوع الى الاحياء من اهل الفتوى
فدليل القول الاخر في المسئلة عموم ما دل على المنع من جواز تقليد الميت وجوابه مما ذكرنا ظاهر ولا ريب
انه احوط وان كان الاول اظهر انتهى ما افاده بعض اجلاء اهل العصر ولنا فيه نظر اما المنع لزوم العسر
اولا ووجوب تخصيص ما يدل عليه ثانيا كما مر في منع تقليد الميت اعترف به ومنع عدم الاشتهار
ثالثا كيف فان المنع معظم من اطلاق كلامهم الاخيار مشهور وصرفه الى التقليد الابتدائي مخصص
للعموم وحمل على الافراد النادرة كما هو في غاية الظهور هذا مع ان عدم الاشتهار لو سلم عبارة
عن اشتهار العدم ولا ... لكن هنا الاشتهار انما هو عند المقلدين كما هو كذا كلام
الاشتهار العاملي ... بل هو نظير ما ... كلام السيد الجزائري ... واما عدم الامر الائمة
... بالرجوع الى الاحياء ... الا بالاخذ من الاحياء كما هو كذا هو معترف به
ايضا وثانيا ان البقاء كالابتداء في الاستواء بين الاحياء والاموات والصحيح المرجح في العلاء وغير
ذلك مما اليه الاشارة في التقليد الابتدائي واما الاستصحاب المتعلق به فلا يخفى على ارباب العلم
بان شرط بقاء الموضوع وقد مر الكلام سابقا الكلام من المحققين الا بعد ان المجتهد ...
... والحيوة ... الاستصحاب كيف فان مجرى الاستصحاب هو ان يدل دليل على ثبوت حكم
... في زمان على وجه الاطلاق الصالح للاختصاص والاستمرار ثم جاء وقت ... وشك فيه

فيه نحكم بالبقاء فيه عملا بالاستصحاب واما لو كان دلالته على وجه الاختصاص والاستمرار فلا وجه للاستصحاب
ومحل النزاع من القسم الثاني فان كلما دل على جواز تقليد الحي المسبوق بما مر من الصور الثلث انما هو على
وجه الاختصاص فلا يجري فيه الاستصحاب بل يبقى الاصول المذكورة بعد الموت سليمة عن المعارض معتضدة
بالشهرة وغيرها والحاصل ان قضية تلك الاصل والعمومات المانعة عن العمل بغير علم عدم جواز التقليد
مطلقا ابتداء واستدامة حيا وميتا فلا بد للعدول عنها وتخصيصها من مخصص يقيني والمقدار المسلم منه
انما هو بالنسبة الى الحي لا غير فلا يلزم من ذلك الاذن بعده فالقول بجواز الاستدامة تخصيص لتلك الاصول
المعتضدة بالشهرة العظيمة وغيرها بلا مخصص وايضا ان شرط حجية الاستصحاب حصول الشك وفقد
ما ينافي ثبوت الحكم في زمن متأخر وهو في موضع البحث مفقود كما هو ظاهر واما قوله المقدار المسلم منه
ثبوت التبعية ابتداء الخ ففيه مضافا الى ما مر وسيأتي في المعارضة باستصحاب بقاء التبعية بعد تسليم
ثبوتها كما سلم هو واما قوله ان المثبت من الاستصحاب مقدم على النافي منهما ولذا ما اشتهر من المثل
ثبت العرش ثم انقش فثبت ولا يصير الاستصحاب الاثباتي ثم قال انه مقدم على النافي ففيه
انه لو سلم تقديم المثبت على النافي فانما هو في حد ذاته مع قطع النظر عن ملاحظة الامور الخارجية كما
يقال ان العام يبني على الخاص اما بعد ملاحظتها فربما يقدم النافي لاعتضادها بالاحتياط وبالاشتهار
وبا اصالة بقاء اشتغال الذمة اليقيني المقتضي للبرائة اليقينية التي لا تحصل الا بالرجوع الى الحي بل هذا الاصل
حجة مستقلة في اثبات المدعى اذ التكليف يقيني وانما الشك في المكلف به هل هو البقاء او الرجوع
ومتى كان كذلك وجب الاخذ بالاحتياط اجماعا كما مر ثم انا ان تمسك بالاجماع المركب تمام المدعى
لا يجدي لكونه مشترك الورود فلا بد من الترجيح وهو معنا كما لا يخفى لو سلم عدمه فاللازم التوقف واما
قوله اما توقفه على بقاء الاعتقاد حين العمل فغير معلوم فممنوع لان عدم العلم في المقام دليل العدم
كما هو ظاهر مما تقدم واما قوله في صدر الكلام ان الحكم الشرعي فلا تعلق بالمقلد فتعين كلما مر من الدلائل
كونه الموت واشتغاله غير معلوم فالاصل بقائه الخ ففيه مضافا الى ما مر ان دليل تعلق الحكم الشرعي الذي
هو التقليد بالمقلد هو ظن المجتهد وما ذكره من الدليل لا يدل على ازيد من ذلك كما مر اليه الاشارة
والحكم المذكور دائر مدار هذا الظن المذكور وجودا وعدما وهذا الظن يدور مدار حيوة المجتهد
فاذا شك المقلد في تغيير حده في حال الحيوة صح له التمسك بالاصل الاستصحاب بخلاف ما اذا مات المجتهد

فانه ليس

فانه ليس من محل الاستصحاب في شيء لما مر من ان ظن الذي هو دليل المقلد حقيقة يزول بزوال الحيوة
وشرط الاستصحاب في شيء كما مر باتفاق الاصحاب بقاء الموضوع مع الشك في وصف من اوصاف الموضوع
فهنا قد زال كما صرح به جمع من الفضلاء المتقدم اليهم الاشارة في سالف المقال واما ان لا يكشف له بعد الموت
شيء كما دل عليه بعض الاثار وصرح به بعض الاخبار او ينكشف له الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر
بمعنى انه بعد الموت يرتفع عنه الحجب المانعة له عن الاطلاع على حقايق الاشياء اطلاعا شهوديا بالمشير لا بالعقل
المستفاد فيرينا هو جميع الاشياء على ما هي عليه ببصره النافذ الحديد بما لا يتصور لها مزيد ولا يبان
هذا العلم الشهودي الحاصل له بعد الموت حقيقة مع حقيقة الظن الحاصل له حال الحيوة فلا يمكن التعلق
بالاستصحاب وقياس محل النزاع بالمسافر ثم حضر او بالعكس قياس مع الفارق وكذا التعلق بباب
الاستصحاب المستصحب هو الحكم الوضعي او التكليفي او غيره الى غير ذلك مما ذكره فانه كلام شعري وتحقيق العبادة
فان كله لا يبنى على صحة جريان الاستصحاب في محل النزاع وقد عرفت انه لا يصح لفقد شرطه الذي هو بقاء
الموضوع وكون دلالة الدليل على الحكم في الوقت الاول على وجه الاطلاق ثم قال والاظهر عند الاحقر هو
القول الثاني وفاقا لما اشتهر بل للجمهور لان كل من قال بالمنع في التقليد الابتدائي اتحاد الطريق في
المسالتين فيجري ادلة المسئلة الاولى في هذه المسئلة ايضا ولعله لذا لم يفصل بين المسئلتين الا
اقل قليل ممن تأخر بل لو قيل ان خلافه مسبوق بالاجماع لم يكن بعيدا والعجب من هذا الفاضل المعاصر
زيد مجده انه وافق القوم في المسئلة الاولى وخالفهم في الثانية متمسكا بما مر وقد عرفت ما فيه من
النظر فتبصر الثانية في الرواية عند الاشارة الى الخلاف في جواز تقليد الميت الذي يختلج في الخاطر
في هذه المسئلة ثم ان من يعلم حاله انه لا يفتي في المسئلة الا بمنطوقات الادلة ودلالة مدلولاتها الصريحة
كابن بابويه وغيرهما من القدماء يجوز تقليده حيا كان او ميتا ولا يتفاوت حيوته وموته في
فتاويه واما من لا يعلم حاله في ذلك لكن يعمل باللوازم الغير البينة والافراد والجزئيات الغير البينة
الاندراج فيشكل تقليده حيا كان او ميتا فان من تتبع وظهر كثرة اختلافات الفقهاء في هذه الاحكام
لما فليعلم ان شرط صحة التقليد ندرة العلماء الشرفية ان مقدمات هذه الاحكام يوجد فيها ضوء صحيح
كثيرا ما يشتبه فيها الظن بالقطع وربما تشتبه الحال فيتوهم جواز الاعتماد على مطلق الظن فيها مع كثرة
بينها الاختلاف فلهذا قلما يوجد في مقدمات هذا القسم متفق عليها بل مقدمة لم يذهب

الكلام في بطلان التفصيل في المسئلة كما اختاره صاحب الجامع وغيره من الاحكام

احداً لا يسعه وبطلانه بخلاف الاختلاف الواقع في القسم الاول فانه يرجع الى اختلاف الاخبار فان قلت
فعلى هذا يبطل جواز اعتماد المجتهد ايضاً الى اعتقاده في القسم الثاني قلت لا يلزم ذلك لانه اذا حصل له
الجزم بالاول والفرق بين تحصيله الجزم بالحكم الترجيحي ومخالفته للحكم القطعي بدعوى معقول فتم اذا عرفت
هذا فالاولى المقلد المتمكن من فهم العبارات ان لا يعتمد على فتوى القسم الثاني من الفقهاء الا بعد العرض
على الاحاديث بل لو عكس ايضاً كان احوط انتهى وهو مدخول فيه من وجوه الاول ان ما ذكره من التفصيل
مخترع لانه لم يذهب اليه احد من علماء الاسلام على ما اعلم فيكون خرقاً للاجماع المركب الثاني انه يخالف
لما دل على جواز التقليد من العموم وبطلان تخصيصه من غير دليل معلوم الثالث انه يخالف سيرة المسلمين
قديماً وحديثاً فكيف يمكن المصير اليه الرابع ان كون جميع المقلدين مكلفين بمراعاة ما ذكره من
التفصيل يوجب الحرج المنفي عقلاً ونقلاً لان مراعاته يتوقف على العلم به وهو انه لم يكن متعقداً
متصرحاً الخامس انه الاحرى على هذا التفصيل انه كان لزوم تحصيل ما هو اقرب الى الواقع بالنسبة
الى المقلد فط لان بناء التقليد ليس على ذلك والا لوجب على المقلد حيث حصل له ظن بالواقع اقوى
المجتهد الحلاف باطنه وهو باطل سلمنا ولكن يلزم على هذا الحكم بوجوب تقليد من حصل من فتواه الظن بالواقع
الواقع لا الحكم بالتفصيل فتم الثالثة اذا لم يتمكن المقلد من تقليد الحي لفقده او تعذر الوصول
اليه فهل له ان يقلد الميت ولو قولان ظاهر الشيخ على في حاشية الشرايع وبعض شراح الجعفرية والفاضل
الوبابي اقا والسيد الاستاد الثاني وظاهر المحكي عن العلامة ومجمع الفائدة وغيرها الاول والقول
الثاني للاصل والاطلاق ما دل على عدم جواز تقليد الميت من الاجماعات وغيرها المعتضدة بفتوى
المعظم وهو الاقوى فان قيل الحي لندرته لا ينصرف اليه الاطلاق المذكور مندفع بمنع الندرة
المانعة عن شمول الاطلاق فتم ويؤيد ذلك ما ذكره في حاشية الشرايع قوله فان قيل فما تقول فيما ينقل عن
الشيخ السعيد فخر الدين انه نقل عن والده جواز تقليد الموتى في هذه الحالة قلت هذا بعيد جداً
لانه صرح في كتبه الاصولية والفقهية بان الميت لا قول له وان كان بحسب الواقع لا قول له لم تتفاوت
عدم جواز الرجوع حال الضرورة والاختيار ويرد لعله اراد الاستعانة بقول الفقهاء في معرفة
صور المسائل والاحكام مع انتفاء المفتي لا انه اراد جواز تقليده صريحاً وتحصل من ذلك توهم غير
المراد والا فما ذكره في مجمع الفائدة من انه الظاهر جواز العمل بقول الميت عند عدم الحي اصلاً لا للزوم

الحرج والضيق المنفيان عقلاً ونقلاً وللاستصحاب ولتحقق الحكم وحصوله من الدليل ولم يتغير بموت المستدل
انتهى وفيه ما لا يخفى والمسألة قوية الاشكال وان كان رجحان القول الثاني غالباً في البال وعلى اي
تقدير الحال ان التكليف لا يسقط عن المقلد في هذه الحال كما صرح به العالم الفاضل واما فوق اذا لم يمكن
الوصول الى المجتهد الحي او لم يكن لم يسقط بالبديهة عن المقلدين لبقائها بالضرورة من الدين والاخبار
المتواترة انتهى فان قلت على هذا ما ذا يصنع المقلد فان التكليف باق وتقليد الميت لا يجوز وتقليد الحي غير
ممكن قلنا ان امكن له الاجتهاد في هذه الحالة من غير مشقة لا تتحمل في العادة لزم ذلك كما صرح به في
حاشية يع فقال فان قيل ما ذا يصنع المكلف اذا خلى العصر من المجتهد قلنا يجب ح على جميع المكلفين
الاجتهاد لانه واجب على الكفاية فاذا لم يقم به احد من اهل العصر تعلق التكليف بجميعهم ويجب عليهم جميعاً
استفراغ الوسع في تحصيل هذا الفرض انتهى ثم في هذه الحالة لو عجز عن الاجتهاد وتمكن من العمل بالاحتياط
على وجه لا يلزم منه الحرج وجب عليه ذلك كما صرح به الفاضلان اقا والسيد الاستاد ثم في هذه
الحالة لو عجز عن العمل بالاحتياط فهل له تقليد الميت ام لا بل عليه الاخذ بما هو المشتهر بين الاصحاب
صرح بالثاني الفاضلان المتقدم اليهم الاشارة وان عجز عن جميع ذلك وانحصر امره في الاحكام بتقليد
الموتى لزمه ذلك لئلا يخرج من الدين ويبقى بلا عمل وطاعة لكن عليه النظر في فتاوى الموتى والاخذ بما هو
اقوى وارجح ان امكنه ذلك الرابعة اذا قلد مجتهداً في حكم من الاحكام كما اذا قلده في وجوب
القنوت في الصلوة او وجوب قضاء الفوائت مرتباً او في صحة بيع المعاطاة او في اشتراط صحة
النكاح بالشهود فهل له ان يقلد اخر في حكم اخر ومسألة اخرى كان يقلده في عدم وجوب السورة في
الصلوة وجواز البدء في الوضوء من الاصابع وصحة نكاح الباكرة الرشيدة بلا اذن من الولي او يجب
له ذلك بل عليه ان يقلد الاول في كل ما يحتاج اليه من المسائل وان كان مخيراً في تقليد ايهما شاء قبل
ان يقلد احدهما تحقيق المرام يستدعي بسط الكلام فنقول ان المجتهد الثاني ان كان افضل علماً او
ورعاً من الاول وقلنا بوجوب تقليد الاعلم والاورع تعين تقليد المجتهد الاول في كل المسائل بلا ريب
وان كان العكس وقلنا بما قلناه الاصل فعليه تقليد الثاني فيكمل ما لم يقلد فيه الاول من المسائل وان
قلنا بعدم وجوب تقليد الاعلم والاورع او كانا متساويين في علماً وورعاً ولم تكن المسألة التي
يريد فيها تقليد الثاني مما يتفرع على المسألة التي قلد فيها الاول والاقوى جواز تقليد الثاني مع

الكلام في جواز تبعيض التقليد وعدمه في الاحكام

يتفرع على المسألة التي قبلها فعلى الاول والاقوى منع جواز تقليد الثاني فيما قد سبق التقليد
فيها لصريح النهاية وبت والمنية وكرى والجعفرية والمقاصد العلية والاحكام والمختصر وشرحه
بل في المنية انه مذهب معظم الاصوليين ولهم وجوه منها ما في يه والمنية والاحكام والمختصر وشرحه
ان العلماء لم يوجبوا في كل عصر رجوع من استفتاهم في حكم اليهم في جميع الاحكام بل سوغوا استفتاء
غيرهم واستفتاء العامي من كل عالم بالمسألة ومنها ان كل مسألة لها حكم مختص بها فلا يتعين في
المسألة الاولى الاتباع لشخص معين بل كان مخيرا في اتباع من شاء فكذا باقي المسائل لعدم الربط بينها
ومنها الاصل فانه كان له الرجوع في كل مسألة الى اي مجتهد شاء قبل التقليد فالاصل بقاء التخيير ومنها
ان في لزوم الاقتصار على مجتهد واحد في كل المسائل حرجا غالبا فلا يلزم فتأمل ومنها اطلاق جملة
من الاخبار الدالة على جواز التقليد الخامسة اذا قلد مجتهدا معينا في مسألة كنجاسة القليل بمحض الملاقاة
وصحة التيمم في السفر مع رجاء الزوال واشتراط الدخول في صحة اللعان ونحو ذلك فهل له الرجوع الى
مجتهد آخر مساو للاول علما وورعا فيقلده في المثال الاول بعدم النجاسة وفي الثالث بالصحة مع عدم
الدخول او لا يجوز له ذلك بل يلزمه البقاء على التقليد الاول والثاني صرح به في جملة من الكتب كالنهاية
وبت والمنية وكرى والجعفرية والمقاصد العلية والمختصر وشرح العضدي والاحكام الثاني بل في
جملة من الكتب المذكورة دعوى الاتفاق عليه ففي يه اذا اتبع العامي بعض المجتهدين في حكم حادثة
وعمل بقوله فيها لم يجز له الرجوع في ذلك الحكم بعد ذلك الى غيره اجماعا وفي كرى اذا اتبع عاميا
في حكم فليس له اتباع الاخر فيه اجماعا وربما قيل بجوازه مع تساويهما وفيه ما فيه وفي
شرح المختصر اذا عمل بقول المجتهد في مسألة فليس له الرجوع الى غيره اتفاقا وفي الاحكام اذا اتبع بعض
المجتهدين في حكم حادثة من الحوادث وعمل بقوله فيها اتفقوا على انه ليس له الرجوع في ذلك الحكم
الى غيره ومقتضى اطلاق كلامهم عدم الفرق بين ان يكون المجتهد الثاني اعلم واورع اولا وبين
موت المجتهد الاول وعدمه وهو في الاول حسن وفي الثاني ما عرفت السادسة لو عين العامي
مجتهدا لان يعمل بقوله في كل المسائل وهو المعبر عنه في كلامهم بالتقليد الاجمالي فهل له الرجوع الى
غيره في مسألة من المسائل فيه اقوال الاول نعم له ذلك مطلقا لان الالتزام بالمذهب المعين غير ملزم
له والثاني لا مطلقا لانه التزم بالمذهب كالالتزام بالحكم المعين في الحادثة المعينة والثالث التفصيل

الكلام في انه اذا قلد مجتهدا في مسألة لا يجوز له الرجوع منها الى غيره

يجب البقاء على تقليد المجتهد الاول الثاني

الكلام في جواز رجوع المقلد بعد التقليد الاجمالي في غير ما قلده فيه الى غيره بلغ رتبة الاجتهاد يجوز له التقليد بعض الاحكام

بان كل مسألة عمل بها على مذهب الاول لا يجوز له العدول عنها الى غيره والا جاز وفي المنية بعد الاشارة الى
هذه الاقوال الفصل الاخير قوي والاصح جواز العدول عنها الى غير المذهب المختار على تقدير ظهور رجحانه في
العلم والورع او في احدهما لوجوب العمل بالراجح ويكون ذلك اشعارا بالرجوع بغير اجتهاد المجتهد انتهى وهو
حسن السابعة اذا بلغ رتبة الاجتهاد المطلق وقدر على تحصيل الحكم الشرعي بالاجتهاد على الوجه المعتبر
فهل يجوز له تقليد غيره فيما لم يجتهد فيه من المسائل من غير ضرورة ولا مانع شرعي عن الاجتهاد على الوجه
المعتبر فيه اولا كما فيما اجتهد فيه فيها قولان والثاني للعدة والمعارج وبه وبت وكرى والمنية و
الالفية والتمهيد والمقاصد العلية للشهيد الثاني والجعفرية للمحقق الثاني والاحكام والمختصر وشرح
العضدي بل ادعى الشهرة عليه جماعة والاول منسوب الى جمع من المخالفين كاحمد وابي حنيفة والشافعي
ثم هؤلاء اختلفوا حتى بلغ الخلاف بينهم الى اقوال ثمانية لا مهم لنا الذكرها والمختار القول الثاني لنا المنع
من جواز التقليد للشخص المفروض وجوه منها ما تمسك به جملة من العامة وذكره في الاحكام من ان جواز
التقليد حكم شرعي ولا بد له من دليل شرعي والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى بيانه ولا يلزم من جواز
ذلك في حق العامي العاجز عن الاجتهاد جوازه في حق من له اهلية وهو قادر عليه وربما قرب
اليه ما هو مقلد فيه وفي المختصر قريب منه وفي شرحه للعضدي انه جواز تقليده لغيره حكم شرعي
فلا بد له من دليل والاصل عدمه لا يقال هذا معارض بعدم الجواز لان الانتفاء لا يكتفي فيه بعدم دليل
الثبوت والتمسك ما تمسك به جمع الخاصة ففي العدة في مقام الاحتجاج وانما قلنا ذلك لان قول المفتي
غايته ما يوجب غلبة الظن وانما كان له طريق الى العلم فلا يجوز له ان يعمل على غلبة الظن على حال وفي
كرى لانه تحصيل العلم في حقه ممكن انتهى ومنها ما نظر اليه انه اذا كان المقصود ان العقل يمنع من العمل بغير
العلم في حال التمكن من العلم فهو ممنوع كيف لا وقد رخص الشرع من العمل بغير العلم في مواضع شتى منها
ما اذا شك في ملكية ما في يد المسلم فانه رخص العمل بظاهر اليد ولم يوجب البحث المؤدي الى العلم مع امكانه
وما اذا شك في نجاسة الثوب والبدن ونحوهما فانه رخص البناء على الطهارة ولم يوجب البحث المؤدي
الى العلم مع امكانه وكما اذا شك في نجاسة الثوب او البدن او غيرهما فانه رخص البناء على الطهارة
ولم يوجب البحث مع التمكن منه الى غير ذلك وبالجملة فالعقل لا يحكم بامتناع العمل بغير العلم مع التمكن منه
تحصيله لان الاحكام الشرعية بالاتفاق جاءت على وفق المصلحة فربما يعتبر للمصلحة ولذا جاز اختلافها

٣٠٣

ان ان اجابة الدليل العقل لا يتحمل العمل بالظن مع التمكن من العلم

باختلاف الازمنة والامكنة والاحوال والاشخاص وبالجملة فاناطة الاحكام بالمصالح قطعية ولا امتناع
في تحقق مصلحة فيها وان لم نعلم تفصيلا او ما تقدم ان العقل انما يحكم بذلك حيث لم يرد من الشرع ما يقتضي
خلافه كما في محل البحث فمدفوع بمنع كون محل البحث من هذا القبيل اذ القائل بجواز التقليد يدعي قيام الدليل
الشرعي عليه هذا انما هو وان كان المقصود ان الاجماع واقع على ذلك وانه يحكم العقل به نفسه ان دعوى
الاجماع في محل البحث ممنوعة ومع ذلك العلم بوجوب العمل بالحكم الظاهري للمجوز للتقليد هنا بعد
فلا فرق والحاصل انه ان كان المقصود انه اذا لم يقم دليل على جواز التقليد هنا فالاصل وجوب الاجتهاد
فهو مسلم ولكن المخالف يقول بقيام الدليل عليه فلا يكون ذلك حجة عليه وان كان المقصود انه لا يجوز
ذلك ولا يحتمل العقل فرض صدوره من الشرع فهو غلط وتقدم الاشارة اليه في مبحث اثبات حجية الظن
ومنها ما تمسك به في الزبدة والمنية من انه متمكن من تحصيل الحكم بطريق اقوى وهو الاجتهاد فيتعين عليه
فعله اما الاول فلان الغرض كونه مجتهدا قادرا على الاجتهاد واما كون الظن الحاصل من اجتهاده اقوى
من الحاصل من تقليد غيره من المجتهدين فلان الظن الحاصل من تقليد الغير متوقف على صدق الغير
بان ما افتى به هو مؤدى اجتهاده وهو ظني بخلاف الظن الحاصل من اجتهاد نفسه واما الثاني فلوجوب
العمل باقوى الظنين اجماعا وفيه ان كلتا المقدمتين في حيز المنع اما الاولى فلان الظن الاقوى
قد يحصل من فتوى الغير بل قد يحصل من فتوى الغير بل قد لا يحصل له الظن بمجرد نظره واجتهاده والتمسك
هنا لاثبات المدعى بعدم القول بالفصل معارض بالمثل فانه اذا حصل له الظن الاقوى من فتوى الغير
في بعض الموارد وجب عليه التقليد والعمل به هنا فاذا وجب هنا وجب مطلقا لعدم القول بالفصل
من هذه الجهة واما الثانية فلان العمل بظنه وترك التقليد ليس الا لاقوائية الظن انما يجب بعد تحققها ولذا باقوى
يجب على المجتهد بعد اختياره العمل بظنه وترك التقليد وليس هذا من محل البحث لان الظن الاقوى
لم يكن بعد حاصلا نعم هو قادر على تحصيله ووجوب تحصيل الظن الاقوى مع وجود الاضعف
ممنوع كيف وقد جوز الشرع في مواضع عديدة العمل بغير العلم مع التمكن من تحصيله كما مر ومنها ما ذكره
العضدي في شرح المختصر من ان التقليد بدل الاجتهاد وحيث يمكن الاجتهاد لا يجوز الاخذ بالبدل
مع التمكن من المبدل كالوضوء والتيمم وكالقبلة مع جهة الاجتهاد ونحوه اولا فانه هو فرق بعد
ما ذكرنا وقد يدفع بمنع انه بدل بل يخير بينهما عندنا وثانيا لا نسلم انه بدل الا انا نمنع ان الاصل عدم

جواز

الكلام في التخيير القولي بجواز التقليد لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد ولم يتجدد بعد من الاحكام

جواز الاتيان بالبدل مع التمكن من المبدل ونطالب بالدليل وقد يدفع خلافه فان الواجب المخير بدل عن شكله
ولذا عرف الواجب بما يلزم تاركه لا الى بدل مع انه يجوز الاتيان به مع التمكن منه ومنها ما في النهاية من انه متمكن
من الوصول بفكره الى حكم المسألة فيحرم عليه التقليد كما في مسائل الاصول والجامع وجوب الاحتراز عن الخطأ كما
المحتمل عند القدرة على الاحتراز وفيه ما مضى من منع وجوب الاحتراز المذكور وما ذكره في الاحكام من انه عجز
في العقليات فمردود بان المطلوب فيها هو العلم وهذا غير حاصل بالتقليد بخلاف مسائل الاجتهاد فان المطلوب
فيها هو الظن وهذا غير حاصل بالتقليد والظن هو الحاصل بالتقليد فافترقا ومنها ما دل على عدم جواز العمل
بغير العلم من العمومات خرج منها بعض الصور فيبقى الباقي كمحل البحث مندرجا تحته وقد مضى ما ذكرنا وجوه
ستة وذكروا غيرها لم نورده في هذا المختصر اذا عرفت هذا فاعلم ان للمجوزين ايضا وجوها منها ما حكاه
العضدي عنهم من قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر الاية وجه الدلالة انه قبل الاجتهاد لا علم له فالامر من اهل الذكر
فوجب عليه السؤال للعمل به وهو المطلوب واجيب عنه بوجوه الاول ما في النهاية من ان الامر يقتضي وجوب السؤال
وهو منفي في حق العالم اجماعا انتهى ورد بانه ان اريد من العالم المنفي عنه وجوب السؤال من علم حكم
المسألة بالاجتهاد فعلا فهو مسلم الا انه غير محل البحث وان اريد منه ما هو من محل البحث اعني الذي لا يعلم حكم
المسألة فعلا وان قدر عليه بقوة قريبة من الفعل فدعوى الاجماع على نفي وجوب السؤال عنه ممنوعة
وهذا الرد مردود لان الامر كما مر حقيقة في الوجوب العيني والمجوز لا يقول بوجوب السؤال عينا بل
بالتخيير بينه وبين الاجتهاد اللهم ان يقال ان مراد الراد مبني على كون الامر موضوعا للاعم من الوجوب العيني و
التخييري ويستقيم الرد وفيه مع قطع النظر عن ضعف المبني عليه كون المتبادر من اطلاق الامر هو الوجوب
العيني فيجب حمل الآية عليه اما لحمل اللفظ على موضوعه او على الفرد المتبادر وهذا الوجوب بالنسبة الى
المجتهد المفروض منفي اجماعا فيكون الامر متوجها الى العامي ويتجه ما ذكره في النهاية وما تقدم من ان الامر بالسؤال
بالنسبة الى من لم يبلغ رتبة الاجتهاد القادر عليه بسهولة ليس للوجوب العيني لقدرته من تحصيل الاجتهاد
فلا يتعين لكون التقليد واجبا عينيا فلابد ان يراد منه التخيير بالنسبة اليه فيلزم منه ان يراد التخيير بالنسبة
الى المجتهد المفروض والا لزم استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز باطلاق واحد مدفوع بان هذا الامر بالنسبة
الى من لم يقدر على تحصيل الاجتهاد للوجوب العيني فلا يجوز ان يراد منه الوجوب التخييري ولو بالنسبة الى من كلف
اذ لما ذكرت فلان من وجب عليه الاجتهاد تخييرا لا يتوجه اليه هذا الامر ومنه المجتهد المفروض الذي كلامنا فيه

الثانية بقي ايضاً فرق بعد الجواب الاول وهو انه يقتضي وجوب السؤال على المجتهد لانه بعد الاجتهاد غير عالم بالواقع
فان قيل هو منفي اجماعاً قيل ان هذا لا يتم الا على القول بعدم حجية العام بعد التخصيص وهو ضعيف كما عرفت هذا
مع ان عموم الاية بالاجماع الذي ادعاه لا ينفي التمسك بالعموم بالنسبة الى المجتهد المفروض الثالث ما ذكره ايضاً من ان
ارباب السؤال من غير تعيين المسؤول عنه يجعل السؤال من وجه الدليل ورد بان المتبادر من الاطلاق هو
السؤال عن الحكم سلمنا عدم التبادر لكن حذف المتعلق يفيد العموم فيتخطر في السؤال عن الحكم فافهم الرابع
ما ذكره المختصر من ان الخطاب مع المقلدين بدليل قوله ان كنتم لا تعلمون فهو صيغة عموم يفهم من سياق ان
من يعلم لا يجب عليه السؤال وان السؤال انما هو لمن لا يقدر على العلم بنفسه والمجتهد ليس كذلك الخامس ما ذكره
من تخصيص العلم باهلية تما يسأل عنه فان اهل الشيء من هو من اهل لذلك الشيء لا من حصل له ذلك الشيء
والاصل تنزيل على ما هو لمن لا يقدر على العلم بنفسه حقيقة فيه وعلى هذا فيختص الاية بسؤال من ليس اهل
العلم كالعامي لمن هو اهل له وما نحن فيه من اهل العلم بالتفسير المذكور فلا يكون داخلا تحت الاية لانها الادلة
لها على امر اهل العلم فانه ليس السائل بذلك اولى من المسؤول ومنها ما اشار اليه بقوله والاحكام فقالا احتج
المخالف بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والعلماء من اولي الامر بحكم نفوذ
امرهم على الامراء والولاة في الاحكام والمراد باولي الامر العلماء امر غير العالم بطاعة العالم واذن مع
اتباع غيرهما هو مذهبا انتهى واجيب بوجوه الاول بمنع عموم وجوب الطاعة في كل شيء وان دلت على وجوبها
مطلقاً فيحمل على وجوب الطاعة في القضايا والاحكام ورد بان الغرض بالاية انما يتم بالتعميم لان المفعول عام
بالنسبة الثالث فكذا في المعطوف عليه لاتحاد الفعل الثاني ما في الاحكام من ان المراد باولي الامر الولاة
بالنسبة الى الاية فكذا في المعطوف عليه لاتحاد الفعل الثاني ما في الاحكام من ان المراد باولي الامر الولاة
بالنسبة الى الرعية والمجتهدين بالنسبة الى العوام بدليل انه اوجب الطاعة لهم واتباع المجتهد للمجتهد وان جاز
عند الخصم فغير واجب بالاجماع فلا يكون داخلا تحت عموم الاية الثالث المنع من كون التقليد للمجتهد المعتبر
له فلا يشمل الاية الرابع المنقول من شمول اولي الامر للمجتهدين اذ المتبادر منه عرفاً السلطان العادل خصوصاً في سياق
الاية ولان ارادة المعنى اللغوي توجب تخصيص العام الى الاقل من النصف وهو باطل عند جماعة فتعين ان يكون
المراد منه ذكر وليس الا الامام ع ومن المعلوم ان العمل بقوله ليس تقليداً بل هو عندنا كالعمل بقول النبي ص
سلمنا ولكن عموم الاية معارض بعموم ما دل على منع العمل بغير العلم والتعارض بينهما من قبيل تعارض العموم من

من وجه

من وجه والترجيح مع الثاني ولو تنزلنا عنه فلا اقل من التوقف ومعه يسقط الاستدلال بالاية ومنها اية النفر
وجه الدلالة انه جل جلاله اوجب الحذر عند انذاره لا عند كل انذار ونحن نقول بالاول فانا نوجب العمل بقول
الفقيه الا انه ان الانذار يجب التفقه انما يفهم من الانذار كالاية عليه بنية ونحو من تذكره ومنها الاجماع
على قبول خبر الواحد عن المجتهد اعتماداً على عقله ودينه وهذا فتوى المجتهد عن منتهى اجتهاده وبعد بذل
جهده يجوز العمل به اولى واجاب عنه في ية بان المفتي ربما يخطئ اجتهاده دون خبر الواحد فاذا تمسك المجتهد
اولا كان نسبة الغلط اليه اقل مما اذا قلد غيره ثم قال وفيه نظر اذ قد يكون اجتهاد المفتي اقوى من اجتهاده او
مساوياً او اضعف ومنها انه اذا ظن المجتهد العمل بفتوى مجتهد آخر فقد ظن ان حكم الله ذلك فيحصل ظن
العقاب بترك العمل به فدفعا للضرر المظنون فيجب العمل وفيه ان مجرد الظن يجب العمل به اذا لم يصرفنا عنه دليل وما
ذكرنا من الادلة يوجب العدول عنه ومنها الاستصحاب وتقريره ان المجتهد المفروض قبل بلوغه رتبة الاجتهاد كان مقلدا لغيره في المسئلة التي اجتهد فيها وبعد بلوغه اياه وقبل الاجتهاد فيها ح
فيتمسك عملا بالاستصحاب ولا معارض له هنا من كتاب لعدم دلالة شيء منه على وجوب الاجتهاد في
محل الفرض وما استدل به الخصم منه فقد عرفت ضعفه ولا من سنة لعدم دلالة رواية معتبرة على ذلك
ولا من عقل وما استدل به الخصم لا ينتهض حجة كما بيناه نعم الاصل عدم جواز التقليد الا انه ارتفع بعد اختيار
التقليد وجوازه له قبل الاجتهاد فيجب التمسك بالاستصحاب ولا من اجماع اذ المسئلة كما عرفت خلافية فان
قيل لا نسلم عدم المعارض اذ الظاهر اتفاق الامامية على عدم جواز التقليد للمجتهد المفروض لانهم صرحوا بذلك
من دون تأمل ونقل خلاف عن احد منهم كما عرفت فتعين ان المسئلة لم يختلف فيها عندهم حتى ادعى الاجماع قلنا لا نم
حصول العلم بالاجماع بمجرد ذلك ويؤيده عدم الاشارة من بعضهم ولو كان ما ادعاه لوجب ان يشيروا وما سكتوا
عن الاشارة اليه كما هو مقتضى عادتهم فالحاصل ان دعوى العلم بالاجماع بمجرد ذلك مشكل جدا واما
افادة ذلك الظن به فهو ايضا محل اشكال على الحظ ما سنذكره من ان المنقول من طريقتهم الاجماع على جواز
التقليد للمجتهد المفروض وهو ان لم يفد القطع فلا اقل من افادة الظن به سلمنا حصول الظن بالاجماع بمجرد
ذلك ولكن نمنع حجية الاجماع الظني بل تأمل وعلى تقدير التسليم فمعارض بما سنذكره ومما يؤيد ما ذكرنا ان المجتهد
المفروض قبل بلوغه رتبة الاجتهاد كان التقليد واجبا عليه وبعد ارتفع الوجوب بعد صيرورته مجتهدا
لجواز تركه والعمل برأيه وما يجوز تركه لا يكون بعد واجبا واذا ارتفع الوجوب ارتفع الجواز في ضمنه
من دون ان يرتفع الجواز بارتفاع فصله على ما هو التحقيق كما مر في موضعه وعلى هذا فلا يحتاج التمسك بالاستصحاب

وذلك يدل على ما ذكرنا بعد ملاحظة عدم الخلاف ومخالفة بعض العامة في المسئلة ح

وجوب التقليد وجوازه في محل البحث وفي ما يرجع الى قاعدة اشتغال الذمة بالتكاليف مع قطعا ممنوع بانه
ممنوع جريان الاستصحاب في محل الفرض من حيث اما على ما هو خلاف التحقيق من بقاء الجواز بعد رفع الوجوب
فظ واما على ما هو التحقيق منه ارتفاعه بارتفاعه فللمنع منه ارتفاع وجوب التقليد على المجتهد المفروض بل هو
واجب عليه ما لم يتحقق الاجتهاد منه وجواز الاجتهاد له وامكانه له لا يقتضي رفع الوجوب عنه كان وجوب
الاتمام على المقيم لا يرتفع بمجرد جواز السفر وامكانه بل لو كان مجرد الجواز مستلزما بالرفع وجوب التقليد
وجوازه لا ارتفع ذلك بالنسبة الى من لم يبلغ رتبة الاجتهاد القريب منه في الغاية ولزم ايضا انه يخ
وجوب كل واجب باعتبار الاتيان المانع منه وان لم يتحقق المانع منه بعد وهو بط من جهة وما يق
من ان هذا يتم على تقدير تقليد المجتهد المفروض قبل صيرورته مجتهدا واما على عدمه فلا ممنوع بان
هذا الذي لم يجتهد لا يخ اما ان يكون التقليد عليه لا على فعليته كالا يخفى وان كان الثاني فعدم
جريانه واجبا عليه واما فان كان الاول فجريان الاستصحاب فيه فظ لانه مبني على وجوب التقليد
عليه لا على فعليته كالا يخفى وان كان الثاني فعدم جريانه فيه مسلم ولكن ذلك لا يقدح في التمسك
بالاستصحاب لاثبات هذا القول فانه اذا صح التمسك به في بعض الصور وجب الحاق الباقي به لعدم
القايل بالفصل بين الصور من هذه الجهة فتم وما يق من ان الاصل المذكور معارض باصالة بقاء
اشتغال الذمة بالتكاليف ممنوع بان الاصل المذكور رابع كما ان اصالة بقاء طهارة الماء ولما كان
المصلي وكونه متطهرا من الحدث ابع من بقاء اشتغال الذمة والعهد بالابع لازم وما يق من
ان ما ذكرت يتم ان فرض تعلق وجوب التقليد بالمجتهد المفروض اما اذا لم يتعلق به اصلا كما لو
فرض مجتهدا قبل البلوغ فعاد على منع العمل بغير العلم ومنه التقليد من العمومات لا معارض له فيجب
عليه الاجتهاد فاذا وجب عليه هنا وجب عليه في ساير الصور التي سبق الاجتهاد فيها بالتقليد لعدم القايل
بالفصل مع ان تحقق التعارض بين تلك العمومات وبين الاستصحاب الا انه مرجح بالنسبة اليها
اذ غايته ما يستفاد منها عدم جواز العمل بغير العلم ومن الكل ان العمل بالاستصحاب عمل بالمعلوم
لا بغيره لانه ما دل على حجية يفيد العلم بها ولو بوسايط فاثم على ان فرض حصول الاجتهاد قبل
البلوغ من الامور النادرة بل من المحالات العادية فلا يناط به الامر فتقيد بوجوها ان الحاضرين
في زمن المعصومين ع من العلماء والعوام كانوا يعتمدون على التقليد بها وما لا يفيد العلم لم يتوسط

الكلام في انه هل يجب على المجتهد المطلق التقليد في المسائل التي اشكل عليها وجه الاجتهاد اولا

بتحصيل

بتحصيل العلم في كل مسألة بالرجوع الى المعصوم مع تمكنهم منه لسهولة فجواز ترك الاجتهاد وتحصيل العلم
لهم مع تمكنهم منها يقتضي جواز ترك الاجتهاد بالنسبة الى المجتهد المفروض بطريق اولى ومنها وجوه كونها
وجوه سبعة وهذا القول للعلامة اظهر جاز كان الاولى اولى واحوط الثامنة وفي بعض العالم اذا كان من
اهل الاجتهاد واشكل عليه طريق الواقعة جاز له الرجوع الى العالم لانه بالنسبة اليه في تلك الواقعة كالعامي
وفي الاحكام نسبه الى ابن سريج والتحقيق ان يق ان كان انه اذا اجتهد في المسألة ولم يحصل له العلم
والظن المعتبر بها بحكمها بل حصل له التوقف والتردد كما يتفق كثيرا للمجتهدين في مقام الاجتهاد في بعض
المسائل على ان يقول اشكال او فيها تردد وجاز لهذا المجتهد التقليد في تلك المسألة فغير اشكال لعدم جواز
التقليد له بل ينبغي له ان يرجع الى الاصول التعبدية من اصالة البراءة واصالة بقاء الاشتغال والاستصحاب
واصالة التخيير لان التوقف في مقام الاجتهاد لا يقتضي التوقف في مقام العمل والفقاهة غالبا وقد صرح جمع
من المعاصرين الاجلاء بما ذكرنا طريقة الاصحاب ظاهرا وطريقة بعضهم صريحا هذا مع ان ما ذكره في
بعض لو صح لزم جواز التقليد لجميع المجتهدين في كثير من الاوقات وهو بط ومدفوع بقولهم ان
المجتهد بعد الاجتهاد لا يجوز له التقليد نعم ان فرض حصول التوقف والتردد في مقام الفقاهة
والعمل ايضا ولم يتمكن من العمل الشرعي سوى التقليد لم يبعد جوازه له ح وانت خبير بان هذا الفرض
لو لم يمتنع وقوعه بعيد جدا وان كان المراد انه يجوز له التقليد اذا لم يتمكن من اصل الاجتهاد في
المسألة فهو لم يظهر حكمه مما تقدم فتدبر **مولكو** في التعادل اعلم ان الكلام في التعادل والترجيح
يقع في اربع مقامات الاول في بيان الماهية والثاني في بيان الاقسام والثالث في بيان الاحكام والرابع
في بيان الموالفائدة وتمسك بعد ذلك فنقول التعادل المساوي وفي اللغة تعادل الشيئين عبارة
عن تساويهما وتعادل الادلة عبارة عن تساوي الاعتقاد بعد ثبوت المتعارضة منها في نفس
والمراد بالتعادل هنا تواردهما لتبيين فتنا في الحكم على شيء واحد والا فالتعادل لغة
عن العدل وهو الاستقامة واصطلاحا هو توارد امارتين متنافيتين داخلا وخارجا في
الدلالة نفيا واثباتا على شيء واحد وموضوع متحد وبيانا في حكمه واما الترجيح فقد تحقق لبيانه
معناه جملة من الكتب خفيه والمبنية انه تقوية احد الطرفين على الاخر ليعلم الاقوى فيعمل به
ويطرح الاخر وفي بعضها غايته لاهو تقديم امارة على الاخرى في العمل بها وهو في المختصر انه اقترانه

الكلام فيما للتعادل والترجيح من الاحكام

الامارة بما تقوى به على معارضها ومنه فرجيب وفي المختصر هو لغة جعل الشيء راجحا ويقال مجازا لا
عتقاد الرجحان وفي الاصطلاح اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها فيعمل بها وللفقهاء ترجيح خاص يحتاج
اليه في استنباط الاحكام وذلك لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم اصلا ولا فيما دلالته على الحكم
اصلا ولا فيما دلالته عليه قطعية لما سياتي ان لا تعارض بين قطعيين ولا بين قطعي وظني فتعين ان
يكون الامارة على اخرى فلا يحصل حكما محضا بل لا بد من اقتران امر يتقوى على معارضها فهذا الاقتران
الذي هو سبب الترجيح هو المسمى بالترجيح في مصطلح القوم لا جرم عرفه بانه اقتران الامارة انتهى فالتعريفات
المذكورة متقاربة اذ الاقتران سبب الترجيح حقيقة والتقديم والتقوية لا يكون ابعد الا بسبب من
الاسباب الاتية لكن التقديم والتقويم انسب بلفظ الترجيح **قوله** اي الدليلين الظنيين اي الكلام فيما لعدم جواز التعارض بين القطعيين وظني من الاحكام
مطلقا سواء كانا نقليين ام عقليين ام بالتلفيق كما هو ظاهر الملاق المصنف وكثير وصرح البعض فوق واما
الامارات المفيدة للظن فقد تكون عقلية وقد تكون شرعية اما الاولى فلا شك في جواز تعادل الامارتين
المتقابلتين بالنفي والاثبات كحصول البرق المتواتر في فصل الصيف فانه عند الاتفاق الى والاثبات
الزمان المخصوص وعدم جريان العادة بوقوع المطر فيه يحصل الظن بانتفائه وبالجملة فالتعارض
بين الدليلين على تسعة اقسام لانهما اما ظنيان او قطعيان او بالتلفيق وعلى التقادير الثلثة فاما
ان يكون كلاهما عقليين او كلاهما شرعيين او بالتلفيق الثلث في الثلثة يحصل التسعة وثلثة
منها ممكنة وستة منها ممتنعة والى ذلك اشار المصنف بما ذكره من التفسير وما يقال من ان الامارة هي
الدليل الظني فلا وجه للتفسير مندفع بان الامارة يطلق ايضا على مطلق الدليل ولو كان عقليا فلاجل
دفع التوهم اتى بالتفسير ويمكن ارتقاء الاقسام الى ازيد من ذلك بكثير بان يقال ان انواع الادلة
الشرعية اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل وعلى التقادير فهي اما عقلية او ظنية فبالضرب
يرتقي الاحتمال الى ثمانية وعلى التقادير فالتعارض اما بين عقليين منها او ظنيين او بالتلفيق
فبالضرب يرتقي الاحتمال الاربعة وعشرين وعلى التقادير فالمتعارضان كلاهما اما من الكتاب
او من اخوانه او بالتلفيق فيضرب هذه الثمانية في السابقة يرتقي الاحتمال الى مائة واثنين و
تسعين وعلى التقادير فالتعارض اما على وجه التعادل او الترجيح فيضرب هذين في السابقة يرتقي
الاحتمال الى ثلث مائة واربعة وثمانين وعلى التقادير فالتعادل اما باعتبار الداخل والخارج وكلا

الترجيح فيضرب هذه الاربعة في السابقة يرتقي الاحتمال الى الف وخمس مائة وست وثلثين ولك التامل
فيما ذكرنا انه يرتقي الاقسام على ما ذكرنا وما نتصر عليه لان فيه كفاية لما هو المراد من تشحيذ الاذهان
وكيف كان فتحقيق ذلك ان التعادل والتعارض لا يقع في القطعيين ولا في قطعي وظني واما عدم
وقوع التعارض بين القطعيين فهو المصرح به في جملة من الكتب ففي النهاية الاجماع على انه يجوز تعادل
العقليين المتقابلين بالنفي والاثبات لوجوب حصول المدلول عند وجود الدال فلو تعادل دليلان في
نفسهما لزم حصول مدلوليهما معا فيستلزم اجتماع النقيضين وفي يحكم باستحالة التعارض بينهما وفي
وشرحه لا تعارض قطعيان لاستلزامه اجتماع النقيضين وفي الالة الادلة القطعية عقلية كانت
او نقلية لا يجوز تعادل دليلين منها بالنفي والاثبات اما العقلية فلوجوب حصول المدلول عند حصول الدليل متقابلين
فلو تحقق دليلان على نقيضين لزم اجتماعهما وهو محال بالضرورة واما النقلية فلانه يلزم اما اجتماع
النقيضين او الكذب على الشارع وفي غاية وفي دفع الاتفاق على امتناع التعارض بين الادلة العقلية و
اما النقلية فلانه قطعية وعلى تقدير افادتها اليقين فالدليل القائم في العقليات قائم في سائر القطعيات
وفي غاية انه لا يتحقق التعارض بين قطعيين والا لثبت مقتضاهما فيلزم اجتماع النقيضين وهو ممتنع
وفي الاحكام لا يتصور التعارض في القطعي لانه اما ان يعارضه قطعي او ظني لا جائز الاول لانه يلزم منه اما العمل بهما
وهو جمع بين النقيضين في الاثبات او امتناع العمل بهما وهو جمع بين النقيضين في النفي او العمل
باحدهما دون الاخر بلا اولوية مع التساوي وقد تلخص مما ذكرنا دليلان على امتناع وقوع التعارض
بين قطعيين الاجماع ودليل العقل ومرجع العقل الى انه مستلزم لاجتماع النقيضين او ارتفاعهما
او الترجيح بلا مرجح وكلما كان كذلك فهو باطل اما الصغرى فلما ذكرنا واما بطلان الكبرى فهي غاية
الظهور والجلاء لما مر من اجماعية وغاية ذلك الاعتبار المعتضدين بالشهرة وما دل على امتناع
وقوع التعارض بين الظنيين كما سياتي واما عدم وقوع التعارض بين القطعي والظني فهو
المصرح به ايضا في جملة من الكتب المتقدم اليها الاشارة ووجهه ان الظن ينتفي بالقطع بانتفاء
فيلزم انتفاء الظن حال وجوده وهو باطل ويمكن ان يقال بلزوم انتفاء القطع حال وجوده لانه
ينفي الظن فحاله وهو ايضا باطل فلا يمكن القول بوقوع التعارض بين القطعي والظني لانه مستلزم
للحكم بعدم الشيء حال وجوده وكلما كان كذلك فهو باطل اما الصغرى فلما ذكرنا واما بطلانه

الكلام فيما التعارض بين الظنيين من الاحكام

الكبرى فهو في غاية الجلاء وفي شرح المختصر للعضدي لا تعارض بين قطعي وظني لانتفاء الظن بالقطع بالنقيض لانتفاء الظن
وفي الاحكام لامتناع ترجيح الظني على القطعي وامتناع طلب الترجيح في القاطع وفي غاية السؤل لا تعارض
بين القطعي والظني لانتفاء الظن عند حصول القطع وفي المنية ضرورة استلزام العلم بكذب الظن
المقابل لليقين اللازم للدليل فلا يعتد به ثم ان فائدة التعارض في القطعيات وجوب العمل بها
تخلصا عن المعارض واما وقوع التعارض بين الظنيين ففيه خلاف فمنعه الكرخي واحمد بن حنبل
وقوم قائلين بانه لابد من ثبوت مرجح لاحد المتعارضين وان خفي على المجتهد في مسلكه وجوزه
الباقون وصرح في شرح ذي اختلفوا في الظنيين فذهب الجمهور من المعتزلة والاشاعرة الى جوازه و
اختاره المصنف وباقي الامامية انتهى فكيف كان ففي المسئلة قولان الجواز وهو المحكي في جملة من
الكتب عن الجمهور والمنع وهو المحكي في جملة منها عن الكرخي واحمد بن حنبل وقوم وحجة الاول
ما في جملة من الكتب كالنهاية والتهذيب وشرحه والمنية من انه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويان
في العدالة والثقة واحتمال الصدق بحكمين متنافيين والعلم بذلك ضروري ويتقرر بان
انه ليس ممتنعا لذاته اذ لا يلزم من فرض وقوعه لذاته محال ولو كان ممتنعا لكان ممتنعا لغيره والاصل
عدم الامانع بخبر المعصوم وهو منتف كما هو ما سياتي معلوم ويعضده بل يدل عليه جملة من
الاخبار الاتية ورجوعها الى تقرير المعصوم ولو لم يكن جائزا لما قرره كما هو معلوم فنقول ان ذلك
ما قرره المعصوم وما كان كذلك فجوازه معلوم سيما في موضع البحث لتعاضده بالشهرة المطلقة بل
ظهور عدم الخلاف بين الامامية بل هذه الحجة مستقلة لاثبات المطلوب فيقتضي ما مر زيادة وتلته
وحجة الثاني ما في تلك الكتب ايضا من انه لو تعادل الامارتين على الحظر والاباحة فاما ان يعمل بهما معا
وهو محال لتنافيهما او لا يعمل بشيء منهما وهو محال ايضا لانه اذا كانا في انفسهما بحيث لا يمكن العمل
بهما البتة كان وضعهما عبثا وهو غير جائز على الحكيم او يعمل باحدهما على التعيين دون الاخرى
فيلزم الترجيح من دون مرجح وهو باطل لانه قول في الدين بمجرد التشهي وان كان لا على التعيين اقتضى
العمل باحدهما على التعيين لانا اذا خيرنا بين الفعل والترك فقد ابحنا له الفعل فيكون ذلك
ترجيحا لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر وهو باطل لتخيير ان تعادل الامارتين على الحظر والاباحة
مستلزم لاحد امور باطلة وما هو كذلك باطل واما المقدمة الاولى فظاهر مما ذكرنا واعترض عليه بوجوه

ما في ب

في النهاية والتهذيب وغيرهما من ان التخيير ليس اباحة لانه يجوز ان يقول له ان اخذت بدليل الاباحة فقد
ابحت لك وان اخذت بدليل الحظر فقد حرمت عليك كمن عليه درهمان فقال له صاحبهما فقد تصدقت
عليك باحدهما ان قبلت وان لم تقبل وابقيتهما قبلتهما عن الدين فانه من عليه الدين مخير ان شاء
ان يدفعهما وان شاء دفع درهمين عن الواجب وكذلك المسافر اذا دخل الاماكن الاربعة المخير فيها بين
التمام والقصر فانه مكلف بركعتين ان شاء القصر واربع ان شاء التمام ومنها ما في النهاية عن بعض من
ان ذلك يتم عند تعارض امارتي الحظر والاباحة واما عند تعارض امارتي الحظر والوجوب فان
التخيير لا يستلزم الترجيح من غير مرجح فدليلكم على امتناع غير شامل لكل الصور ثم اجاب عنه بعدم القائل
بالفرق بين امارتي الوجوب والاباحة وامارتي الوجوب والحظر ولان الاباحة منافية للوجوب
والحظر فقد تعادل امارتا الوجوب والحظر لو حصلت الاباحة كان ذلك مستقلا لانه فاقطعهما معا واثباتا
لحكم لم يدل عليه دليل البتة ومنها ما فيها ايضا من بعض من انه لو سلم فساد القول بالتخيير فلم لا يجوز التساقط
والعبث غير لازم لجواز ان يكون للشارع فيه حكمة خفية لا نطلع عليها ثم اجاب عنه فيها بان المقصود من
وضع الامارة التوصل الى المدلول واذا كانا في ذاتها بحيث يمتنع التوصل به الى الحكم كان خاليا عن المقصود
الاصلي وهو معنى العبث بخلاف وقوع التعارض في زماننا لان الرجحان حاصل في نفس الامر فلم يكن
الوضع عبثا ومنها ما فيها ايضا من بعض من ان التعادل في نفس وان كان ممتنعا لكن لا شك في وقوع
التعادل بحسب زماننا فاذا انتفى التعادل الذهني العبث عن التعادل الذهني جاز ان لا يكون التعادل
الخارجي عبثا وتحقيق المقام على ما نبه عليه بعض الاعلام ان من قال بجواز وقوع التعادل بين الظنيين
اذا اراد به انه يجوز ذلك بحيث لا يرجح احدهما على الاخر بوجه من الوجوه ويكون كل منهما مفيد الظن
بحيث يحصل في ان واحد منهما ظنان يتعلق كل منهما باحد الضدين فهو باطل قطعا لاستحالته عقلا
اذ الظن من الكيفيات النفسانية ويستحيل التكليف بالمتضادين في ان واحد ولهذا لا يمكن وقوع
التعارض بين القطعيين وحصول القطعيين المتضادين في ان واحد وان اراد به ان من شانهما
امارة الظن وان لم يفيده اذا حصل التعارض فهو حق الا انه يمكن ان يقال مثل ذلك في تعارض
القطعيين اللهم الا ان يقال الدليل القطعي لا يمكن فرض وجوده منفكا عن افادة القطع لانه علة والمعلول له
كالملزوم واللازم كما اشار اليه في المنية وقد والتعارض في اليقينيات ممتنع اذ الدليل اليقيني لا يتحقق الا مع كونه

تحقيق الكلام في تعارض
الظنيين في الاحكام

فقد ما نحن فيه ضرورية او لازمة عن الضرورية اما ابتداء او بواسطة شانها ذلك اما متحدة او متعددة
وذلك لا يحصل الا عند اجتماع امور اربعة العلم الضروري بحجية المقدمات اى بكونها صادقة فى
نفس الامر والعلم الضروري باللزوم اللازم عنها والعلم الضروري بان ما لزم عن الضروري لازم وما لزم عما
فهو ضروري وحصول ذلك فى الدليلين المتنافيين ملزوم للتناقض فى البديهيات انتهى وبالجملة
فهو فى غاية الوضوح فى الدلائل العقلية كالاشكال الاربعة وكما قلنا انها لا يجوز تعارضها ولا تخلف
الدلائل الظنية فانه يجوز وجودها منفكا عن افادة الظن لانها تفيد الظن بحسب العادة
وهى تختلف ولا يجوز تعارضها والحاصل الحكم بجواز ان ينصب الشارع المكلف دليلين ظنيين
متعارضين من كل وجه لا يخلو عن الاشكال انتهى ملخصا ما نبه عليه بعض الفضلاء ولنا به الاشكال ولا
انه فرق بين الدليل القطعي والظني بتخلف الظن عن الظني بخلاف القطعي اذ تخلف الظن
عن الظني مع وصف كونه ظنيا كتخلف القطع عن القطعي غاية الامر ان الدليل الظني جائز التخلف
فان حصل لم يبق الدليل بوصف الظنية فيخرج عن محل النزاع وثانيا انا نختار الشق الاول ونمنع ما ذكر
من الترديد ونمنع استحالته فى عالم الدلالة المستتبعة عن الوضع كيف كان فان العلم بالوضع
الذى هو علة الدلالة يستلزم العلم بالمدلول كالامر بسورة منظر فى الصلوة والنهى عنها فيها
فان مدلولها للعالم بالوضع بحسب الوضع مظنون والا لزم تخلف المعلول عن العلة نعم استحالة
تكليف النفس بالطلب المنفيا فى عالم الارادة مسلم وذلك نظيرها قالوا من ان المجاز ملزوم
قرينة صارفة عن الحقيقة وقلنا سابقا ان صرف القرينة عن الحقيقة انما هو فى عالم الارادة لا الدلالة
ثم وكيف كان فيمكن الذب عن ذلك اولا بالالتزام بان يقال انما ذكره من الدليل على استحالة
التعادل فى الظنيين يعارضه ما ذكرنا من الادلة على جوازه فالتعارض بينهما اما على وجه التعادل
او الترجيح وعلى التقديرين لا يثبت مدعاك كما هو ظ وثانيا بالنقض بما مر من الادلة سيما تقرير المعصوم
ع فى جملة من الاخبار فانه ما ذكرناه هنا و فى مقابلة النص وثالثا بانه مصادم للشهرة العظيمة
بل الاجماع الامامية كما هو ظ فى المبادى بل هو ظ كلام المصنف لان دعوا ما الاجماع على التخيير فرع وقوع
ذلك كما هو ظ وسيأتى دعوى الاجماع على ذلك من الشيخ فى الاستبصار بل لا يبعد كون ذلك اجماعيا
محققا لشذوذ المخالف وندرته ومعلومية نسبه وهو من تقدم اليه الاشارة من بعض الافاضل

قوله يقتضي

قوله يقتضي تخييره فى العمل باحدهما الخ اعلم ان القائلين بوقوع التعارض والتعادل بين الظنيين
كالخبرين بحيث لا يمكن الجمع بينهما ولا ترجيح احدهما على الاخر اختلفوا فى حكمه على اقوال ثلثة التخيير وهو
ظ الاصحاب واكثر اهل الخلاف كما هو مفاد كلام المصنف والتساقط والرجوع الى الاصل وهو المحكى عن
بعض العامة والتوقف وهو المحكى عن الاخباريين والقول الاول وجوه منها الاجماع الظاهر من كلام المصنف
وغيره المعتضد بالشهرة العظيمة وبما سيأتى من الاخبار ولا ريب فى حصول الظن من هذا وقد عرفت
مما سبق ان كل ظن حصل للمجتهد ولم يقم على منعه دليل فهو حجة فافهم ومنها انهما دليلان متعارضان لا
يمكن العمل بهما معا ولا باحدهما بالخصوص دون الاخر ولا اسقاطهما فوجب التخيير اما الاول فلان
ما دل على حجية خبر الواحد شامل للكل واما الثانى فظ واما الثالث فلاستلزامه الجمع بين المتنافيين واما
الرابع فلان العمل باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح واما الخامس فاما لاستلزامه اهمالهما الا اسقاط
لزوال المانع عنه او لاستلزامه الرفع بين المتنافيين او لان القائل بالطرح لا يحكم ذلك لكونه قد علم
مركبا من الطرح والرجوع الى الاصل ولا ريب ان الدليلين المفروضين قد اسقطاه فكيف له الرجوع اليه وسيأتي
لهذا مزيد بيان واما السادس فلانه لا يكون غيره وبنقض بما ذكرناه انهما دليلان ظنيان متعارضان متساويان
وكلما كان كذلك فالحكم فيه التخيير اما الصغرى فظ واما الكبرى فلانه لولاه لزم اما العمل بهما او طرحهما
او العمل باحدهما معينا وطرح الاخر والكل باطل لما مر فى تقرير الاول فتعين التخيير واما المناقشة فى
فى الكبرى بالمنع من الحصر المذكور بان هنا احتمالا اخر وهو التوقف المدلول عليه بما سيذكر من الاخبار
فمدفوعة اولا بان التوقف فى قوة الطرح وقد عرفت حاله وثانيا بانه احتمال مرجوح لمعارضة تلك
الاخبار بالاخبار الاخرى الاقوى منها بوجوه شتى كما سيأتى اليها الاشارة والاخذ بالاقوى واجب عقلا ونقلا
وفتوى واما المناقشة الاخرى فى الصغرى بالمنع من كونهما دليلان حين التعارض وان كان كل منهما
فى حال الانفراد دليلا فمحتملة بتقريب ان ان ما دل على حجية خبر الواحد من الاجماع والايات و
ما دل على حجية الظن من الادلة العقلية لا يشمل محل البحث وانما القدر المسلم الدلالة على حجية الخبر الخالى
عن المعارض المتكافئ واما حجيته مط فلا بل اما الاول فلعدم العلم بتحققه فى المسئلة وتحققه
فى حجية جميع افراده واما الثانى فلوجهين احدهما ان غاية الاطلاق وفى انصرافه الى محل البحث تامل
وثانيهما ان مفاد ما دل على التعبد بخبر الواحد عينا وهو غير ممكن فى محل البحث قطعا وصرفه الى
خبر الواحد فى الجملة لا تقتضى تحققه وحجيته

الكلام فى الخبرين المتعارضين
المتعادلين من الاحكام

التخيير يحتاج الى دليل وليس على ان الدليل على خلافه وذلك لانه يلزم عدم دلالتها على حجية جزء الحجة
الخالي عن المعارض اذ وجوب التعبد به عيني وهو يطلب استعمال اللفظ باطلاق واحد في معنييه الحقيقي
والمجازي هذا مضافا الى جريان الوجه الثاني في الاجماع ايضا والى بعض ما مر في الايات والاجماع من الكلام
فيه فتدبر وما يقرب منه ان ما دل على وجوب العمل بخبر الواحد عام شامل لجميع افراده الا انه في محل البحث
لزم الحكم بخروج احدهما عنه لا خروجهما معا اقتصارا فيما خالف الاصل على القدر المتيقن فهو
خروج الواحد فيبقى الاخر مندرجا تحت ذلك العموم ولما لم يكن معلوما ولا امكن العمل بهما احتياطا
جاء التخيير وفيه انه حيث لا يمكن الاحتياط بالعمل بهما وجب طرحهما لا التخيير لان كلا منهما يحتمل
ان يكون مامورا به منهيا عنه لان الذي خرج عن حكم العام يحرم العمل به وما هذا شانه يجب التوقف
فيه والرجوع الى الاصل واما الثالث فللمنع من حصول الظن في المقام بل بالتعارض يبقى الظن الحاصل
منفردا لكل منهما عليه بحيث تراجح سبب فوق وتعارض الدليلين يوجب رفع الظن ولا يبقى الا الشك و
الشك بالحكم كان حاصلا قبل الدليل مع ان العمل لا بد فيه من تحصيل الظن لا اقل انتهى وفيه نظر في
هذا التعارض ومع ما لخروج عن الاصل القطعي والحكم بالوجوب التخييري يحتاج الى دليل شرعي والا
فلا يجوز العدول عنه وفيه اولا انه منافية متضادة لما مر وثانيا انه من الادلة لا يتبع لكونها
بمثابة الاجتهاد في مقابلة النصوص وثانيا ان منع حصول الظن من المتعارضين بل لحصول الظن منهما
معا بتخصيص الاصل والخروج عنه والتعارض انما اوجب رفع الظن بالحكم الواقعي لا الظن بالخروج عن الاصل
ويكون محل البحث مثل ما علم من دليل شرعي بعدم الكراهة والاباحة والاستحباب في فعل وشك في
وجوبه وحرمته وهنا يجب الحكم بالتخيير فكذا في محل البحث لان الظن بالخروج عن الاصل بخبر خال عن المعارض
يجب العمل به بلزوم التخيير كما مر وثالثا ان لزوم الاستعمال باطلاق واحد في المعنى الحقيقي والمجازي ممنوع
اذ التخيير في محل البحث جاء من الدليل الخارجي الدال على ارادة التخيير ولا ملازمة بين الارادة والاستعمال
ثم ومنها الاجماع المدعى في الاستبصار فقد ادعى انه اذا لم يمكن العمل بواحد من الخبرين الا بطرح الاخر جملة لتضادهما
وبعد التاويل بينهما كان العامل بايهما شاء من جهة التسليم لانه اذا ورد الخبران المتعارضان وليس بين
بين الطائفة اجماع على صحة احد الخبرين ولا على ابطال الاخر فكانه اجماع على صحة الخبرين واذا كان
الاجماع على صحتهما كان العمل بهما سائغا انتهى ثم ومنها الاخبار وهي كثيرة منها المرسل المشهور المروي

الكلام في الاخبار الدالة على لزوم التخيير فيما تعارض فيه الخبران

في الكافي

في الكافي قال وفي رواية بايهما اخذت من باب التسليم وسعك ونحوها في خطبة الكافي عن العالم ع
ومنها صحيحة علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد الى ابي الحسن ع اختلف اصحابنا في رواياتهم
عن ابي عبد الله ع في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم ان صلهما في المحمل وروى بعضهم لا تصلهما الا
على وجه الارض فاعلمني كيف تصنع انت لاقتدي بك في ذلك فوقع ع موسع عليك باية عملت ومنها خبر الحسن بن الجهم
عن الرضا ع قال قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم ايهما الحق
فقال ع اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت ومنها ما رواه محمد بن ابراهيم ابن ابي جمهور الاحسائي
في كتاب عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة عن ابي جعفر ع قال سالته فقلت جعلت فداك ياتي
عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع
الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم فقال ع خذ بقول اعدلهما عندك واوثقهما
في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال ع انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه
وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال
ع اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او
مخالفان له فكيف اصنع فقال ع اذن فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر ومنها الخبر المروي
في احتجاج الطبرسي عن الحارث بن المغيرة عن ابي عبد الله ع قال اذا سمعت من اصحابك الحديث
وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم ع فترد عليه فقد نوقش في هذه الحجة اولا بضعف
السند في بعض تلك الاخبار والدلالة في اخر وثانيا بمعارضتها بجملة من الاخبار الدالة على
لزوم التوقف فمنها ما رواه في الوسائل عن علي بن عيسى كتب اليه يسئله عن العلم المنقول الينا عن
ابائك واجدادك عليهم السلام قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه او الرد اليك
فيما اختلف فيه فكتب ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردوه الينا ومنها خبر جابر عن
ابي جعفر ع في حديث قال انظروا امرنا وما جاءكم عنا فان وجدتموه للقران موافقا فخذوا
به وان لم تجدوه موافقا فردوه وان اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى
نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا ومنها ما في احتجاج الطبرسي عن سماعة بن مهران قال سالت ابا عبد الله ع
قلت يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالاخذ به والاخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله

صاحبك نقتل عنه قال قلت لابد ان نعمل باحدهما قال خذ بما فيه خلاف العامة ومنها خبر عمر بن
حنظلة قال سألت ابا عبد الله اذا كان الخبر عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما
وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به الى ان قال قلت فان وافق قول حكامهم
الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه وقف عنده حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام
في الهلكات وتدقيق بالحجية هذه الاخبار باعتبار ان فيها المعلل وباعتبار مخالفتها لمذهب العامة لما
صرح المص من نسبة القول بالتخيير الى اكثر اهل الخلاف ومنها ان الترجيح لاخبار الادلة الدالة على التخيير
لاعتضادها بالامور المفقودة فيما قابلها من الاخبار الدالة على التوقف ومن تلك الامور انها اكثر
ومنها التعاضد باشتهار العمل بها عند الاصحاب ومنها التعاضد بالاجماع كما مر ذكره ومنها صراحة
الدلالة هذا مع ضعف اسناد بعض الاخبار الدالة على التوقف بلا جابر وبعضها وان كان معتبر
السند وهو مقبولة عمر بن حنظلة وموثقة سماعة الا ان غاية ما يستفاد منه عدم جواز ترجيح احدهما
والتوقف في هذا الا في اصل العمل بها بخبر ايضا لا ينافي ما دل على التخيير من الاخبار كما نبه عليه بعض الاجلة
قوله ولا يخفى ان ورد على الامام ع لانا في التخيير في العمل من باب التسليم فلا يجوز الفتوى بانه حكم الله
في الواقع وانحصار الفتوى بجواز العمل به وجواز العمل بذلك انتهى واما ما نقله هذا البعض عن بعض
من حمل روايات التخيير على العبادات المحضة وروايات الارجاء والتوقف على ما ليس كذلك كالدين
والميراث فاما عند البعد فبعيد وبالجملة فلو سلم الظهور فلا انها على التوقف بل الاحتياط السابق
فالتعارض هنا من قبيل تعارض الظاهر مع النص فيجب الثاني عن خفى فقد ظهر مما ذكرنا حجية القولين
الاخيرين في المسألة ثم قوله لوجوب المصير اليه ولا الآخر يعني ان ما ذكر من تعادل الدليلين المقتضى
للتخيير في العمل باحدهما انما هو مع الياس من ترجيح احدهما على الاخر بكل وجه من وجوه الترجيح
التي يأتي ذكرها اذ لو وجد منها شيء لوجب المصير اليه والاخذ بما معه الرجحان مثلا اذا تعارض في
مسألة فقهية دليلان ظنيان وترجح احدهما على الآخر اما باعتبار السند او المتن او الدلالة
او الاعتضاد بالامور الخارجية وجب الاخذ به عند المحققين وعن بعض انه لا يجب ذلك وبالجملة
فهي وجوب الاخذ بالراجح من القولان كما صرح به جمع من الاعيان فمن ثم المحققين على وجوب العمل
بالراجح من الطريقين وعلى جواز الترجيح وانكره بعضهم فوقع في كلام الناس فيما اذا وقع التعارض

بين الامارات

بين الامارات فذهب المحققون الى وجوب الترجيح والعمل بالراجح وقد ذهب القاضي ابو بكر والجبائيان
الى ان حكمه التخيير وبعض الفقهاء الى ان حكمه التساقط والرجوع الى الاصل وفي المنية اذا كانا ظنيين
تعين الراجح منهما وخالف في ذلك قوم وزعموا ان الحكم ح اما التخيير او التوقف لعدم الالتفات الى
زيادة الظن وفي غاية دي اعلم انه اذا وقع التعارض بين الادلة وجب الترجيح وقال بعضهم يجب
التخيير او التوقف وهؤلاء ان حكموا بالتوقف عند تساوي الادلة فهو حق والا فهو باطل فقد
تلخص مما ذكرنا ان في المسألة اقوالا اربعة وجوب الترجيح والتخيير والتساقط والرجوع الى الاصل
والتوقف وكيف كان في هذه المسألة ايضا خلاف كما عرفت وان لم يشر اليه المص كما اشار اليه في
المسألة السابقة هذا هو مراد العلامة مما ذكره في الكتب الثلثة المذكورة والا فما ذكره فيها غير تام
كما لا يخفى على ذوي الافهام الرابع ما تمسك به في شرح وغاية البادي والاحكام من انه اذا وقع التعارض
بين الظنيين وترجح احدهما كان العمل به متعينا عرفا فيجب شرعا لقوله ع ما رواه المسلمون حسنا
فهو عند الله حسن وحاصله ان الاخذ بالراجح عينا في محل البحث حسن عرفا مع عدم ورود ما ينافيه
شرعا وكلما كان كذلك وجب شرعا دليل كلية الكبرى ما ذكرنا من الحديث واما اشتراط في الصغرى
بورود ما ينافيه كما سيأتي اليه الاشارة في حجج الخصوم فيستفيد على دفعها في جواب حججهم الخامس انه
لو لم يجب العمل بالراجح ح لوجب التخيير او التوقف فلم يجب تخصيص العام بالخاص ولا تقييد المطلق بالمقيد
ولا تأويل الظاهر بالاظهر ولا ترك الراجح بالاقوى وذلك هدم للدين وتضييع للشريعة سبيل المصطفى
ومنهاج الائمة الراشدين ع اذ معظم الدلائل الشرعية متعارضة بل لا يكاد يوجد دليل الا وله معارض
مثله في الحجية كما لا ومن قال ثم عن الحق اليكم الخلاف فانه اختلط لنا ولكم ثم قد ينفق بعضه لكنه
في غاية الندرة السادس الاصل المعتبر بالقاعدة الثابتة بالعقل والاجماع والشرع هو وجوب اتباع اقوى
الظنين عند التعارض فيقول في موضع البحث قد تعارض ظنيان احدهما اقوى وهو الحاصل من الراجح
والآخر اضعف وهو الحاصل من المرجوح وكلما كان كذلك وجب الاخذ بالاقوى اما الصغرى فوجدانية
واما الكبرى فللاصل المذكور السابع الشهرة العظيمة المفيدة للظن والاطمينان بالحجية الثامن الاخبار الكثيرة
البالغة حد التواتر الدالة على لزوم الاخذ بالراجح منها الاخبار المستفيضة الدالة على طرح كل ما خالف الكتاب
او السنة ومنها ما سيأتي اليه الاشارة في بيان وجوه الترجيح وما يتوهم من انها معارضة بما ورد من الاخبار الدالة

على التخيير او التوقف فيندفع بان تلك الاخبار المتقدمة الدالة على الترجيح اخص مطلقا من هذه فيجب تخصيصها
بها ولو سلم ان التعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه فمن الظاهر ان وجوه الترجيح مع
الاخبار الدالة على وجوب الاخذ بالراجح نعم لو قيل ان ترجيح هذه الاخبار هنا يتوقف على وجوب
الاخذ بالراجح وهو عين المتنازع لم يكن بعيدا الا ان يقال وجود الترجيح هنا يفيد القطع بلزوم
الاخذ بالراجح او ان الترجيح هنا في مسئلة اصولية والكلام في المسائل الفقهية فافهم ثم ان هذا كله
على تقدير التعارض بين الاخبار المذكورة ويمكن منعه ودعوى انصراف الاخبار الدالة على التخيير
والتوقف الى صورة تعادل الخبرين وتكافئهما كما اشرنا اليه اذا عرفت هذا فاعلم انه قد ذهب بعض المتكل
لوجوب الترجيح والاخذ بالراجح وجوه واما الاول وهو القائل بالتساقط فحجتان اصالة
البراءة عن وجوب الترجيح والاخذ بمؤديه اولا انه لا اصل لهذا الاصل هنا الا ان دليل ذلك
الاجماعات المتبع المدعاة عليه والنقض اخرى بالعقل وكلها هنا منتف اما الاول فظاهر و
اما الثاني فللزوم الفساد من محضه واما الثالث فلانا ولا قطع لانتقاضه بقاعدة عقلية وهي وجوب
دفع ضرر المظنون وثانيا فبكفاية ثبوت التكاليف اصولها وفروعها بالظن كما هو محقق في محله
وثالثا ان التمسك بهذا الاصل يوجب الخروج عن الدين اذ ما من الادلة والعمومات الا نعرف الا
بغير العلم خرج منها ما لا يفيده امارة شرعية الا انه معارض وثالثا ان هذا الاصل مخصص بما مر من
الادلة فالعمومات انما تعرض النهي بغير العلم خرج منها ما لا يفيد العلم ان لم يكن له معارض بالدليل
ولا دليل على خروج ما له معارض بما لا يفيده فيبقى مندرجا تحتها وثانيا منع وجود الدليل على
خروج هذا ايضا كما عرفته وثالثا ان ما دل على خروج الاول وهو الدليل الرابع على ما مر دال
على خروج هذا كما لا يخفى واما الثاني وهو القائل بالتخيير فوجوه الاول قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار فامر بالاعتبار مطلقا من غير تفصيل وفيه اولا ان ما ذكرناه دليل قطعي وما ذكره ظني
فلا يعارضه وثانيا ان غاية دلالة الاية هي وجوب النظر والاعتبار وليس فيها ما ينافي القول بوجوب
العمل بالترجيح فان ايجاب احد الامرين لا ينافي ايجاب غيره كما صرح به في نهاية والاحكام الثاني ان قوله
تعالى فاعتبروا وقوله نحن نحكم بالظاهر يقتضي عدم الالتفات الى زيادة الظن فان الدليل الاعم
ظاهر وحصل به الاعتبار وفيه اولا ما مر في الاول وثانيا ان ظاهره الوجوب العيني وهو خلاف المدعى

الكلام فيما احتج به القول بعدم
وجوب الترجيح والاخذ
بالراجح من الاحكام

وثالثا

وثالثا ما في نهاية والاحكام ان الخبر يدل على جواز العمل بالظاهر والظاهر ما ترجح احد طرفيه على الاخر مع
وجود الدليل الراجح فالمرجوح المخالف له لا يكون دليلا للعمل لمخالفته للراجح فلا يكون ظاهرا فيه والحاصل
انه لنا لا علينا الثالث انه لو اعتبر الترجيح في الامارات لاعتبر في البينات المتعارضة في الحكومات والتالي
باطل لعدم تقديم شهادة الاربعة على الاثنين بيان الملازمة ان العلة وهي ترجيح الاظهر على الظاهر
موجودة هنا وفيه اولا ما في نهاية والمنية والاحكام من منع عدم الترجيح في باب تعارض الشهود وانه قد
يقدم عندنا قول الاربعة على قول الاثنين وثانيا ان بطلان التالي لو كان له دليل فانما هو عمل اكثر
الصحابة بعدم الترجيح في باب الشهادة ويعارض بانه قد اتفق معظمهم اعتبار الترجيح في باب تعارض الاخبار
دون الشهادة واما الثالث وهو القائل بالتوقف فوجوه الاول تعارض ادلة الخصوم وفيه
ان مجرد تعارض الادلة لا يوجب التوقف كما هو ظاهر الثاني الاخبار الدالة على التوقف الثالث هو
الوجه الثالث للثاني وجوابها ما مر اليه الاشارة اذا عرفت هذا فهنا فوائد الاولى ما نبه عليه المص
بقوله وهي كثيرة اي غير منحصرة في المرجحات المنصوصة بل غير منحصرة فيما ذكره القوم في كتبهم بل هي دائرة
مدار الظن والوجدان كما سياتي له البيان خلافا للبعض حيث قصرها على المنصوصة توضيح ذلك انه قد وقع
الخلاف في انه متى حصل منها وجب الترجيح والا فلا مطلقا وان حصل الرجحان المنصوصة بالاخبار هل يجب
في مقام الترجيح الاقتصار على المرجحات المنصوصة بالاخبار فان وجد شيء منها وجب الترجيح والا
فلا مطلقا وان حصل الرجحان بوجه لم يرد به نص اولا يجب ذلك على قولين الاخبارية ومنهم صاحب
الوافية بل نسب الى معظمهم العدم ومستند الاول ظ وجوابه مضافا الى ما قدمنا وما سياتي في ظهوره في الفوائد
الحائرية وبعض الاخبار بل انه بناء المرجحات على التعبد والظاهر اتفاق محققي اصحابنا على ان المناط
في الترجيح هو كون احد المتعارضين اقوى ظنا من الاخر وعدم لزوم الاقتصار على المرجحات المنصوصة
كما هو ظاهر لمن تتبع كتبهم الاصولية والفروعية وايضا اختلاف الاخبار في ذكر المرجحات قلة وكثرة
دليل على ان وجوه الترجيح ليست محصورة فيها وعلى انها بناء على حصول الظن الاقوى ومطلق
وايضا الاخبار المتضمنة لوجوه الترجيح متعارضة فينبغي الرجوع الى ما يقتضيه العقل في مقام الترجيح
وهو لزوم الاخذ باقوى الظنين مطلقا فاذا جاز ذلك هنا فليجز مطلقا لظهور عدم القائل بالفصل
مضافا الى انه لو صح الاقتصار على المرجحات الواردة في الاخبار لزم منه محذور فساده ولهما كان

فهو فاسد بيان الصغرى ان تلك الاخبار متعارضة جدا فترجيحها اما بالاخبار او بما يقتضيه الظنون
الاجتهادية في مقام الترجيح والاول اريد الثاني فيقتضي بدعي الخصوم وعين مدعانا الماخوذ في
الاول من عدم القايل بالفرق ولا يمكن للخصم هنا قلب هذا الدليل كما لا يخفى وبالجملة فللمعظم وجوه منها ما مر
ومنها الشهرة العظيمة ومنها الاجماع الظاهر المصرح به في كلام بعض الاجلة ومنها مقتضى اطلاق الاجماعات
المحكية على لزوم الترجيح عند التعارض هذا لزوم مطلقا وان لم يكن وجه الترجيح عند التعارض هو لزوم ثم
وان لم يكن وجه الترجيح منصوصا منها ان الدليل الرابع على ما مر بيانه دال على حجية كل ظن لم يقم على منعه دليل
والظنون الحاصلة من المرجحات الغير المنصوصة من هذا القبيل فالمعتمد في المسألة هو ما صار اليه المحققون
من عدم لزوم الاقتصار على المرجحات المنصوصة ومنها ان الغالب في القواعد الشرعية هو الظنية الاجتهادية
دون التعبد بدو المشكوك يلحق بالغالب لنا ما رواه الاحتجاج عن المتقضى للتوقف في البعض لكن يقول ان
ذلك حيث لم يكن للاحتمال الذي جعل اليه مرجح خارجي واما اذا كان فاللازم هو الاخذ بما معه الرجحان والمرجع
في موضع الحجية ما مر فقد صح انتفى ما ذكرنا وجوه سبعة على ان وجوه الترجيح على وجه الاقتصار لا
على وجه الاقتصار كما توهمه اهل الاخبار الثانية هل يجب المحض عن وجه الترجيح عند التعارض فيكون
واجبا مطلقا او لا يجب الا لانا نجيب الترجيح انا نطلب المرجح لا مطلقا فيكون واجبا مشروطا وجهان من ان
الاصلية الواجب هو الاول لان وجوب العمل لا يتم الا بتعيين وجه بالترجيح اما التعادل وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب وظهور الاتفاق عليه والاحتياط ومن اصل البراءة وعدم التفاضل وفي الاصل الاول
مضافا الى ما مر انه مخصص بما مر في الثاني ضعف بغلبة التفاضل في المتعارضين كما هو ظاهر الثالثة هل
يشترط في وجه الترجيح ان يكون مفيدا للظن او لا بل يجوز الترجيح بوجه تعبدا فيه اشكال من اطلاق الاكثر
المتضمنة لوجوه الترجيح الشامل لصورة عدم حصول الظن منها ومن الاصل والعمومات المانعة عن
العمل بغير العلم كتابا وسنة ومفروة احتمال انصراف اطلاق الى صورة حصول الظن منها الغلبة مضافا
الى ظهور الاتفاق على ان المناط في الترجيح هو حصول الظن فاذن الاقرب هو الاول ثم لا يجب الاقتصار
في مقام الترجيح على المرجحات التي ذكرها القوم بل يجوز الترجيح بكل ما يحصل منه الظن لما مر بل ان اصالة
حجية كل ظن لم يقم على منعه دليل ولظهور الاتفاق عليه ثم اعلم انه لا فرق في الدليلين الظنيين المتعارضين
في لزوم الترجيح بين ان يكونا عقليين او سمعيين او يكونا من الكتاب او السنة او احدهما من الكتاب

والاخر

والاخر من السنة او يكونا تعارض الكلامين من اهل اللغة او التفسير او الرجال لان دليل وجوب الاخذ
بالاقوى يدل على الترجيح في مقام التعارض بجميع ذلك وصرح بترجيح من الفضلاء منهم صاحب الوافية فقال
التعارض الواقع في الادلة الشرعية يكون بحسب الاحتمالات العقلية منحصرا في اقسام الاول بين الاثنين
من الكتاب الثاني بين الكتاب والسنة المتواترة الثالث بين الكتاب والظني من اخبار الاحاد الرابع بين
الكتاب والاجماع والخامس بين الكتاب والاستصحاب السابع بين السنة المقطوع بها والاجماع التاسع فيها مع مثلها
وبين الاستصحاب العاشر بين الخبرين من اخبار الاحاد انتهى ملخصا بما ذكرنا طرحها في حصر الحصر وبما كان
تعارض الادلة الظنية منحصرا عندنا في الاخبار الاحاد ونذكر في هذا الفصل تفصيل البحث فيها ثم وجه الكلام منه بوجهات
التي هي شيء في الرواية فنحصر الحصر حيث كان تعارض منه الى الاكثر والعل وجه الحصر الاكثر هو العلة فنذكره

قوله ويحصل بامور الى الترجيح احد الخبرين على الاخر باعتبار سنده ودلالته يحصل بامور وهي كثيرة ترتيب
عن الحسين مذكورة في كتب القوم المطولة المصنفة في الفن ذكر المصنف منها ثلثة بقوله الاول كثرة الرواة
انه وهذا المرجح هو المصرح به في جملة من الكتب كالعدة والاستبصار والنهاية والمبادي والتهذيب وفي غاية
هذا هو المشهور بين علماء الشافعية وفي الفوائد الحايرية اعتبرها الفقهاء وكيف كان فوجوب الاخذ
بهذا المرجح عندنا قول المعظم ثم ويقض الحنفي على العدم وقول المعظم اقوى واقوم لوجوه منها الاجماع
الظاهر المصرح به في عبارة الفوائد الحايرية وعبارة غاية ابحث لنسبة الخلاف الى بعض الحنفية ومنها الشهرة
العظيمة المحققة والمحكية ولهم على ذلك وجوه منها ما ذكره المصنف وصاحب غاية المسئول بقوله تعالى الخصم ثم قال
الثاني وخالف في ذلك بعض الحنفية بناء على انه حجة يتعلق به حكم فلم يترجح بالكثرة كالشهادة والفتوى
والفرق بين الرواية والشهادة باعتبار ان الشهادة يجب العمل بها وان لم يترجح الظن بخلاف الرواية فان العمل بها
على الظن وهو يتقوى بكثرة الرواية كما هو ظاهر وحاصل هذا الدليل وجوب اتباع اقوى الظنين الحاصل من كثرة
الرواة بالمعنى الذي سيأتي اليه الاشارة وما يأتي من انه ربما يحصل الظن الاقوى بالعدد الاقل مندفع
اولا بان نفرض النزاع في الخبرين من كل وجه الا بعدد الطريق وقلته فينتفي ذلك وثانيا بعد تسليم
ذلك يتم بالمدعى الاجماع المركب وما يأتي من انه منتزل الوجدة مندفع اولا بان مفاده الوجوب
العيني ولا تقوله به الخصم وثانيا بعد تخصيص العيني عند ذلك فان الترجيح معنا الغلبة المستفاد من القاعدة
الاجتهادية كما مر اليه الاشارة في المباحث السابقة ومنها ما في العدة من انه اذا كان احد الراويين اكثر

الكلام فيما المرجحات السندية من الاحكام

من الاخرى كان العمل بالرواية الزائدة اولى لان تلك الزيادة في حكم جزء اخر ينضاف الى المزيد عليه في المتن
ومن الترجيح باعتبار السند كثرة الرواة وهو ما اذا كان الخبر في الخبرين واحدا فان الخبر الواحد اذا كان رواه
عن الرسول صلى الله عليه وآله بعشر وسائط عشرة مثلا كان ارجح مما كان رواته خمسة لان الظن الحاصل منهم اقوى لان تطرق
الكذب الى الاكثر اقل من تطرقه الى الاقل لان كل واحد من غير المعصوم يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا
فاذا انضم اليه اخر كانت الاحتمالات اربعة ومع الثالث تكون ثمانية ومع الرابع ستة عشر فيكون
ذلك الخبر حجة لكل واحد من هذه الاقسام ما عدا قسم واحد وهو ما اذا كانوا باجمعهم كاذبين اذ في
واحد منهم كافية في كون ذلك الخبر حجة اذن ثم ظاهر اطلاق كلامهم يقتضي عدم الفرق بين كون احد الخبرين
جامعا للشرائط الحجية ام لا وهو حسن ان حصل الظن كذا قيل وهو عليل لتصريح جماعة منهم المصنف في ترجيح على
السند بان شرط الترجيح فقد ما يرجح به او يساويه من الوجوه المعتبرة في الطرف الاخر ومع هذا كيف يصح
نسبة عدم الفرق الى اطلاق كلامهم فظهر ثم قوله كالفقه الخ بان يكون راوي احد الخبرين فقيها والاخر
غير فقيه فالاول ارجح او يكون راويهما معا فقيهين لكن احدهما في مرتبة الزائدة بان يكون الموثوق في احد
الطرفين مما يحصل منه الظن الاقوى باعتبار كونه المتكرر المعدل فيه اكثر او غيره وهكذا الكلام في
الفطانة والورع والعلم والضبط ثم ان ما ذكر من الرجحان لا يلزم ان يكون في جميع السند بل يجري
في بعضه بان يكون كل من السندين ثقة لكن يكون واحد منه في احد السندين اوثق مثلا كافيا في الترجيح
ولو فرض انه في احد السندين واحد غير موثق والباقي كلا او بعضا اوثق باعتبار تعدد المزكي او غير ذلك
اما في سند الاخر كله موثق لم يكن فيه اوثق فالترجيح في ذلك منوط بنظر المجتهد فايهما حصل له ظن اقوى
يتبعه وان تساويا فحينئذ ياتي ما مر من الوجوه وانت خبير بان ما ذكر من الاقسام لا يتم على مذاق المصنف
ومن قال بمقالته من اصالة حرمة العمل بالظن الحجة في الخبر الصحيح الذي يعرف به كوجود العنقاء كما مر اليه
الاشارة في مبحث حجية الاخبار نعم يتم بعض تلك الاقسام على مذاقه ثم قوله قال المحقق تبع الشيخ
هو ثقة في روايته ويرجع بهذا المرجع في نفسه واشار اليه في نهاية ورد بالجملة فلا ريب فيما ذكره
المحقق من اتفاق الطائفة على تقديم ما رواه محمد بن مسلم وامثاله على ما رواه من لم يكن حاله كحالهم من مراتب العلم
والوثاقة والورع ولهذا جعل مقطوعاتهم بمثابة المسندات ومقطوعاتهم بمنزلة المتصلات ثم ان نظر المحقق في ذلك
حيث قال بعض الكلام عن الشيخ ويمكن ان يجمع لذلك بلا اسناد ثم فقه في دعوى الشيخ الاجماع على

كاقراليه

كاقراليه الاشارة فيه ما مر اليه الاشارة مرارا من ان الاولى ان يذكر المصنف هذا المرجح بعد علو السند قوله وعلو
الاسناد الخ بان يكون احد الخبرين عالي السند بمعنى كون الواسطة بين المروي عنه وهو المعصوم وبين المروي اليه
قليلة كان يكون واحدا او اثنين او ثلاثة ويرجح هنا بالمرجح المذكور جماعة من الكتب كالنهاية والتهذيب والمبادي
وشرحه والمنية والاحكام وشرح المختصر وعزاه في الفوائد الحائرية الى الفقهاء مطلقا وبالجملة فان الكثرة في الرواة
او كثرة رواتها تارة توجب الرجحان واخرى المرجوحية وللمنافاة في ذلك لان الكثرة في الرواية او كثرة الطرق
الموجبة للمرجوحية انما هي في الوسائط المترتبة الواقعة بين المعصوم وبين المروي اليه الذي يحتاج الى العمل و
الرواية التي فيها تلك الكثرة رواية واحدة والكثرة الموجبة للرجحان هي ما كان الواسطة بين المعصوم
وبين المروي اليه الذي يحتاج الى العمل واحدا بان يروي عنه واحد عن واحد وهكذا فتلك الرواية ليست رواية
واحدة بل روايات بحسب تعدد الواسطة الواحدة والقرينة على الفرق المذكور كلام المصنف قوله قوي حتى
ينتهي الى المتواتر المفيد لليقين فان التواتر لا يكون الا بتعدد الطرق اذ كثرة الوسائط مع اتحاد الطريق
خبر واحد وبالجملة فالفرق بين الكثرتين ظاهر قوله لان احتمال الغلط الخ هذا ملخص ما ذكره في الكتب
المذكورة فقالوا في مقام الترجيح بعلو الاسناد انه كلما كانت الروات اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل
وحينئذ كان ذلك اقل كان احتمال الصحة اظهر وزاد في المنية فقال ان الخبر انما يكون حجة مع صدق الراوي
والواسطة بينه وبين الرسول وكل واحد منهما يحتمل كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا مما حالهما او بعضه
يكون الخبر بها حجة في حال واحد وهو ما اذا كانا صادقين وفي باقي الاحوال لا يكون حجة ولو تعدد
الواسطة فان كانا اثنين كان الخبر حجة في حال من ثمانية وان كانت ثلثة كان الواحد من ستة عشر وهكذا
كونه غير حجة في باقي الاحوال كلها يوجب ضعف الظن عند تعدد الوسائط وكثرتها حتى انه ربما ادى الى
زوال الظن بالكلية قوله لو اتحدت انحاء الروايات في الخبرين وانت خبير بان فرض اتحاد انحاء الوسائط
في الخبرين لا يجامع ظاهرا مع فرض كون احد الخبرين اعلى اسنادا قوله فهذا في غاية الظهور الخ اي ما ذكرنا
من العلاوة في ترجيح ما اعترضه على الترجيح بعلو السند بالوجهين وقلنا ان هذا الكلام ليس بشيء معلقين بذلك
بقولنا لان تاثير السند مرارا في غاية الظهور لا يخفى الحال كما قال اما في الاعتراض الثاني مما ذكره المصنف عن
العلامة فضلا وايضا فان احتمال الخطاء فيتوضح ذلك بما ذكره في المنية فقال واعترض شيخنا في
رده على دليل رجحان الاعلى اسنادا بان الاقل انما يكون ارجح اذا تعددت وكانت الخبرين رواة لكل

على عدم وهو الذي يكون
الواسطة فيه اكثر كان يكون
اثنين او ثلثا او اربعا
وقلتم صح

واحد

من الخبر بالخبر او نادر في الصفات اما اذا تعددت وكانت صفات الاكثر اكثر فلا ينظر ما قال المراد با
الترجيح بالقلة او الكثرة انما هو مع قطع النظر عن صفات الرواة او مع تساويهم فيها وكذا في كل واحد من اقسام
الترجيح الاتية فانه انما يبحث عن الترجيح به مع قطع النظر عما عداه ولو كانت الصفات الموجبة لغلبة الظن
بالصدق في الاكثر اكثر كان كل واحد منهما ابعد من الاخر من جهة ولو كانت في الاقل اكثر ترجح من جهتين ود
ينعكس الحكم فيما لو كانت الكثرة في رواة الخبر بلا واسطة وليس الكلام في ذلك انما الكلام عند التساوي او
مع قطع النظر عن تلك الصفات كما قلناه انتهى واما الاعتراض الاول الذي ذكره المصنف عن العلامة بقوله
علو الاسناد وان كان راجحا لا انه مال نادر المنية اليه حيث قال ان علو الاسناد وان كان مرجحا من هذا
الوجه فهو مرجوح باعتبار نفسه من حيث انه نادر والاصل انه يبعد ان يقع في قلة الوسائط الى حد الندرة
والندرة كان مرجوحا لان الجري على القانون المعتاد والطريق المألوف الغالب ارجح في الظن من غيره انتهى
فيرد اولا منع الندرة لان المتفاوت الاخبار باعتبار قلة الواسطة وكثرتها غير عزيز فاذ يكون في الترجيح
قلة الواسطة معه ولو بنقص واحد وان لم يكن عالي السند بالمعنى المعروف فافهم وثانيا بعد تسليم
الندرة منع تأثيرها في المرجوحية كما ذكره المصنف ان المفروض دفع هذا النادر وتحققه واما
ما ذكره في غاية ل ترجيحا وتقوية لورود الاعتراض المذكور ورد عليه منع تأثير الندرة
فيها من انا نعلم ان ندرته بحيث يخرج عن العادة يضعف الاعتماد عليه ويوجب تطرق الغلط
والكذب اليه اكثر من معارضه مثلا لو نقل بعض معاصرينا خبرا عن النبي ص ورجال سنده سبعة مثلا او
اخبر من رجال سنده اثنا عشر لبعد زمن المخبر بما يزيد على مائة سنة بالنسبة الى رجال سنده ايضا
عشر فانا نتكلم في ذلك الحديث ومن هذا القبيل ما عن بعض المجتهدين من اصحابنا ومن العامة في الحكايات
المسلسلة بالاسم والمراد به كون الرواة الى المعصوم جميعا متفقين في التسمية باسم واحد كاسم محمد
مثلا فانه نادر تحقق مثل ذلك مما يضعف الاعتماد عليه انتهى ففيه مضافا الى ما ذكرنا انه مر ادم
اي مرجحي عالي السند على غيره ما علم او ظن بعلو السند مع عدم حذف الواسطة لا ما لم يذكر
بينه من الرواة الا قليلا فظ ولو شك في الشرط فان هذا لا يكون عالي السند والا لكان الصنف كثيرا
من المراسيل عالي السند وهو باطل بالضرورة ومما ذكرنا يندفع ايضا ما ذكره السيد الجليل وتبعه صاحب
القوانين وحاصل ما ذكره انه لا يعقل كون مراد العلامة بالندرة القلة بل مراده حصول ريب وشك في سقوط

واسطة

واسطة او كذب نا قل ولا شك ان لهذا الريب والشك دخلا وتأثيرا في المرجوحية ثم اورد على العلامة
بان هذا الكلام لا يجري فيما اذا علم طول عمر الوسائط وعدالتهم وملاقات كل من تقدم عليه بل امكانه ملاقاته
ومنه او الامام ايضا فان صورة الشك في سقوط الواسطة او كذب نا قل خارجة عن محل النزاع وثانيا
ان حمل مراد العلامة ما ذكره عدول عن الظاهر بلا دليل لان الظاهر المتبادر من الندرة هو القلة وثالثا
ان قوله بل عدالتهم مستدرك ورابعا ان قوله بل امكان ملاقاته غير مفيد اذ العلم بامكان الملاقات لا يستلزم
الصدق والحق ان اصل تقوية الاعتراض الاول من السيد الفاضل عبد العلي ثم اتبعه في ذلك بعض من بعده
تامل وتعقل لتحاضر اصل الاعتراض تعقل وتامل **قوله** ومنها الترجيح باعتبار الرواية اي من وجوه
الترجيح الراجعة الى الاخبار الترجيح باعتبار الرواية بان يكون ما رواه احدهما روى الحديث بلفظه بخلاف
جزء على خبر من رواه ونقله بالمعنى وهذا المرجح هو المصرح به في بعض كتب واصحابنا وغاية دي وبدة و
الفوائد الحائرية عائدا به الى المعصوم والاحكام وشرح المختصر وفيه والمنية وشرح بدة للفاضل الصالح
للاجماع على قبول الاول وحصول الخلاف في قبول الثاني ولان تطرق اغلاط الى الثاني اكثر ما لطن به تصعف
من الاحكام لكونها اضبط واغلب على الظن بقول الرسول ص **قوله** تعليله اه اي تعليل المحقق لما فصله
الشيخ يقتضي تقديم المروي باللفظ على المروي بالمعنى مطلقا سواء كان الراوي بالمعنى معروفا بالضبط والمعرفة
ام لا نعم قال كما الشيخ بعدم تقديم المروي لفظا على المروي معنا او بالتساوي بينهما الموجب للتخيير بينهما في الصورة
الاولى مع اقتضاء تعليله تقديم الاول على الثاني مطلقا حتى في هذه الصورة واما وجه الاقتضاء فلان في
الاحتمال في راوي اللفظ واحد وهو احتمال الزيادة او النقصان سهوا وفي راوي المعنى احتمالان ثانيهما
الاشتباه في المرادفة بمعنى كونه لفظ مرادف للفظ المسموع من الامام ومؤديا معناه وبالجملة فان مع
الحق ما كان الراوي بالمعنى عارفا بمواضع الالفاظ ومعانيها الشرايط النقل والا فلا يكون روايته حجة
واذا لم يكن حجة فلا يتعلق به تعارض بينها وبين الرواية المنقولة بلفظ المعصوم وفي نفساده ما
ذكره الشيخ من التفصيل وحققه المحقق بقوله وهذا حق معلوم ولعله لهذا لم يفصل الامدي في ضح
المسئلة كما فصله الشيخ وبالجملة فالترجيح بالمرجح المذكور حسن اما على القول بعدم جواز نقل الحديث
بالمعنى مطلقا فلانه لا تعارض حتى يحتاج الى الترجيح واما على القول بالجواز مع الشرايط كما هو المختار
فوجهه امور ارسة الاول الاجماع الظاهر من عبارة الغاية بالحاجة وثانيا في الشرح العظيمة الثالثة الاجماع

علی قبول الاول والخلاف فی الثانی الرابع ان تطرق احتمال الغلط فی الاول اقل وفی الثانی اکثر کما
ووجه ظاهر قوله وفی المنیة لان الفصیح اشبه بکلام الرسول لانه افصح العرب وقال انا افصح قوله
من نطق بالضاد والرکیک بعید عن کلامه حتی ان بعضهم رده محتجا بانه لا یتکلم به والذی یقبله حمله
علی ان راویه نقل الحدیث بکلام نفسه وعلی کل تقدیر فالفصیح ارجح منه اجماعا فی نهایة وفی المنیة للفاضل
الصالح سلمه ربه حیث ان دعوی الاجماع فی غایة الاشکال اذ النبی والائمة کانوا افصح العرب فغیر الفصیح لا
یناسب کلامهم وبالجملة فلتقدیم الفصیح علی غیره وجوه الاول الاجماع کما فی نهایة والمنیة والشرح الصافی
الثانی الشهرة العظیمة الثالث الاعتبار وهو کون الفصیح اشبه بکلام المعصوم الرابع الاستقراء
وعلی تقدیر وقوع غیر الفصیح من المعصوم نادرا فان الظن یلحق الامر المحتمل بالاعم الاغلب انتهى
ومما ذکرنا ظهر وجه الظهور فی قوله ووجه ظاهر قال بعض الافاضل المعاصرین هذا کله اذا منع من نقل
الاحادیث بالمعنی والتزم النقل باللفظ المروی عنه واما اذا قلنا بجواز نقل الحدیث بالمعنی
کما هو الاقوى ومقتضى جملة من الاخبار وفتوى المعظم کما مر فی موضعه فیمکن المناقشة فیما ذکروه من
کون الفصیح راجحا علی غیره اذ الفصاحة غیر معتبرة فی الرواة ولیس فقدها فیهم موجبا للظن بالکذب
فلا یمکن ترجیح الفصیح باعتبار افادته ظن الصدق اللهم الا ان یدعی الترجیح باعتبار الاجماع المنقول
کما نقلناه عن نهایة والمنیة وکیف کان فالاحوط الاخذ بالفصیح حیث یدور الامر بین التخییر بینه وبین
الرکیک اولا واحوط انتهى وفیه ما لا یخفى اما اولا فلان تلک الاجماعات المحکیة المعتضدة
بالشهرة العظیمة بل بظهور عدم الخلاف اوجبت الرجحان فی الفصیح فالاخذ بالراجح وترك
المرجوح فی مقام تعارض الادلة لازم عقلا واجماعا فما ذکره من اولویة الاخذ کما ترى وثانیا
فلان ما ذکره من عدم اعتبار الفصاحة فی الرواة مسلم اذا رووا الاحادیث بالفاظها کما هو
الغالب واما اذا نقلوها بالمعنی فلا کیف وهو دعوى خالیة عن البینة بل الفصاحة فی معنى
من جملة الشرائط ومما یشهد بذلك اطلاق کلام القوم فی المسألة بتقدیم الفصیح من غیر
تفصیل فافهم وثالثا ان تسلیم الترجیح فی صورة النقل باللفظ مستلزم لتسلیم الترجیح فی صورة
النقل بالمعنی اذ الناقل بالمعنی اما یعرف ان الفصاحة توجب الترجیح اولا فعلی الاول کیف
یجوز النقل له علی وجه یفوت به الفصاحة وعلی الثانی لا اعتبار بنقله کما مر الیه الاشارة

ورابعا

ورابعا النقض بروایة الجاهل وغیر الفطن وروایة العالم والفطن فانه یرجح روایة الاخیرین علی روایة
الاولین مع ان العلم والفطنة غیر معتبر فی الرواة فتامل قوله خلافا للعلامة فی نهایة وحکاه فی شرح
بعض وذهب الیه فی المنیة فقال الافصح اعنی الاشد فصاحة یترجح علی الفصیح لانه کان یختص الفصاحة
بمرتبة لا یشارکه فیها غیره فیغلب علی الظن اختصاصه بالافصح وذلك غیر متحقق فی الفصیح لمشارکة
غیره له الی ان قال وقال الاخرون لا یترجح بذلك لانه ع کان یتکلم بالفصیح والافصح وکذا وجد
فی کتاب الله العزیز وهذا ضعیف لان ذلك لا یمنع من رجحان الافصح علی الفصیح لما قلناه من
مشارکة غیره له فی الفصیح واختصاصه بالافصح البالغ الی الغایة القصوى انتهى وفیه انه خروج
عن محل النزاع کما نبه علیه الناظم ان محل النزاع هو تعارض الفصیح والافصح الاضافی الذی لم
یبلغ الغایة القصوى بحیث لا یکون فیه تعقل مشارکة غیر اهل العصمة لهم وما صار الیه المص فی المسألة
هو مختار العلامة فی تهذیبه وغایة البادی ومعتمدهم البته ما ذکره المص وفیه لانهم ع کان یتکلم بهما معا
وکذا وجد فی القرآن العزیز وفی نهایة لان المتکلم لا یجب اتیانه بکلامه فی الفصاحة والتحقیق
فی المقام کما نبه علیه بعض الاعلام ان یقال ان بلغت الافصحیة مبلغا لا یقدر علیه غیر سوى اهل
العصمة کخطب مولانا امیر المؤمنین وادعیة اولاده ع والصحیفة السجادیة فلا ریب فی کونها ارجح والا
فلا ولکن الاحوط ترجیح الافصح مطلقا حیث یدور الامر بین لزوم الاخذ بها او التخییر فقد تلخص مما
ذکرنا ان المذاهب ثلثة فی المسألة تقدیم الافصح مطلقا والتخییر مطلقا والتفصیل والاوسط اوسط واما
التفصیل ففیه خروج عن موضع النزاع لانه اذا علم افصحیة احد الخبرین بالنحو المذکور فی
التفصیل یکون الخبر قطعی المتن فلا یعارضه ظنیه حتى یحتاج الی الترجیح فافهم قوله بان یتعدد
جهات الدلالة اه لعل المراد بهذا التفسیر والبیان دفع ما یتخیل فی بعض الاذهان من ان هذا
الوجه من الترجیح والوجه الثالث الاتی متحدان مع انهما متغایران کما هو صریح کلامه وکثیر من
الاعیان ووجه الدفع غنی عن البیان وفائدة قوله وتکون اقوى الاحتراز عن المؤکدات الحالیة
واما ما فی بعض النسخ او بدل الواو فلا وجه له اذ المراد بقوله بان یتعدد جهات الدلالة ان یتعدد
مواضع الدلالة فی احد الخبرین دون الاخر مستقلا او بکونه اقوى دلالة مثل ان اکد الحکم فی احد الخبرین بالقسم
ذکره المص او بالتعلیل کصحیحة ابن بزیع الواردة فی عدم انفعال ماء البئر بمحض لقاء النجاسة وکیف

كان فالترجيح بالوجه المذكور غير محتاج الى الاعلان فاذا كانت الدلالة بالجهات بعد مثابة احاديث
متعددة مجرى بعد بجهاتهم الكلال ولا ريب ان الظن الحاصل منه اقوى وقد مر غير مرة ان اتباع الاقوى
عند التعارض واجب وشواهده وامثلة ذلك في الادلة الشرعية كثيرة منها ما ذكره المصنف ومنها ما ذكره في
المنية من قوله صلى الله عليه وسلم ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل **قوله** وليس بغالب
بعيد ان ترجيح ما دل من الخبر على المعنى بالوضع وبطريق الحقيقة على ما دل عليه بالمجاز مقيد بان لا يكون
المجاز من المجازات الغالبة الراجحة وبعبارة اخرى ان محل النزاع في تقديم الحقيقة على المجاز بعد التعارض
هو غير الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح خلافا للعلامة فانه تعمم محل النزاع كما سيأتي اليه الاشارة و
بالجملة فهذا القيد هو المصرح به في ... وشرح المنية وغاية ... وبداية الاحكام وشرح المختصر
ففي المنية لان الحقيقة اظهر دلالة من المجاز ولافتقار المجاز في دلالته على المعنى الى قرينة واستغناء
الحقيقة عنها مصرح بالوجه الاخير في غاية ... والاحكام وفي كلا الوجهين كلام اما في الاول فلمنع اظهرية
دلالة الحقيقة على الوجه الكلي اذ دلالة اللفظ على المعنى المجازي بمعونة القرينة وهو يختلف فربما
يكون ناصة على المراد واظهر وربما يكون اخفى وربما يكون مساوية للحقيقة التي دلالتها بالوضع الذي
لا يختلف ومقتضى ما ذكرناه التفصيل في المسئلة واما في الثاني فلان الكلام بعد الوضع والتحقق
مع ملاحظة للاستغناء والافتقار في الترجيح عموم هذا مع انه يمكن ان يقال بالافتقار في جانب
الحقيقة ايضا لافتقارها الى التجرد عن القرينة المجازية وفقدها فانه نوع قرينة قيل الحقيقة مقدمة على
المجاز لان دلالتها اظهر فاذا اشتمل احد الخبرين على الحقيقة والاخر على المجاز قدم الاول وهو ضعيف
لان المجاز الراجح اظهر في الدلالة من الحقيقة المرجوحة ولان المجاز الذي هو الاستعارة اظهر دلالة
من الحقيقة فان قولنا فلان بحر اقوى دلالة من قولنا سخي انتهى وما ذكره اظهر وحمل كلام المصنف و
فيه نظر اما اولا فلمنع اظهرية دلالة المجاز الراجح بل غاية الامر التساوي في الظهور المقتضي للتوقف
كما هو مذهب المصنف وقد تقدم والحاصل ان مراده باظهرية المجاز الراجح اما بالنسبة الى حقيقة المرجوحة
او بالنسبة الى حقيقة مرجوحة اخرى وعلى التقديرين فلا وجه له لما عرفت من منع الظهور عليهما و
للانقلاب على التقدير الاول فيكون التعارض بين الحقيقة الجديدة الغالبة والحقيقة المهجورة
التي هي مجاز فيكون خارجا عن موضع البحث والخروج عن موضع البحث وجه اخر وهو انه لو كان الاستعمال

فيه متعددا والمجاز الراجح بالنسبة الى الحقيقة المرجوحة ليس فيه الاستعمال واحدا ومع قطع العين وتسليم
الظهور فيتم مراده في هذا المادة فلا يتم مراده بتقديم المجاز على الحقيقة في غير هذه المادة من الحقائق
والمجازات فان تمسك بعدم القول بالفصل ففيه بعد التسليم انه مشترك الورود فالترجيح للمقابل فان قيل
انه ليس مراده السلب الكلي بل مراده اثبات السلب الجزئي الذي يرتفع به الايجاب الكلي الذي يقول به
الطرف المقابل ففيه اولا انه خلاف الظاهر وثانيا ما سيأتي اليه الاشارة من خروج المجاز الراجح عن محل
البحث ثم واما ثالثا فالخروج عن محل البحث كما اشرنا اليه واما رابعا فلان قوله فلان بحر اه كلام وجه
اخر مغاير للاول وفيه تامل لان الظاهر انه من المجازات الراجحة وقد ... عليه بامر ... باعتبار ...
رجحان المجاز على الحقيقة باعتبار امر خارج كالاستعمال والا فلا يوجب عدم رجحان الحقيقة عليه مع قطع
النظر عن ذلك الاعتبار او مع اعتبار عدمه كما اشار اليه في المنية وقد دل عليه كلام المصنف سابقا في الترجيح
بعلو الاسناد فافهم ثم لو قيل في ترجيح ذي الحقيقة على المجاز بان حجية الاول اتفاقية بخلاف الثاني فان
حجيته خلافية نظيرها ما ذكرنا في المروي باللفظ والمروي بالمعنى لم يكن بعيدا **قوله** فيجب ترجيح الاشهر
وقد صرح به في جملة من الكتب فمنها في ... يرجح المجاز على المجاز الاخر لشهرته او قوته او قرب جهته او
رجحان دليله او شهرة استعماله وفي شرح المختصر يقدم المجاز على مجاز اخر بكون ما يصحح المجاز اعني العلاقة
مشهورا فيه دون الاخر او اقرب مع قربهما واتحاد جهتهما او بكونه مصححة قربها دون الاخر كاسم
السبب للمسبب فيقدم على عكسه لان اسم السبب يستلزم سببه ولا عكس او برجحان دليل المجاز لكونه قطعيا
في الوضع او شهرة استعماله دون الاخر وكذا يرجح المجاز الواحد على المجاز الاكثر انه ... ارادة الاكثر
من المجاز الواحد بالاطلاق فاحد **قوله** وقد ذكر الناس هنا وجوها اخر كثيرة اه وهي كثيرة حتى
عن في غاية ... الترجيحات المتعلقة ... ولا تهم لذكرها في هذا المختصر اذ ليست المرجحات منحصرة فيما
ذكروه مع كثرته بل كلما اقتضى الترجيح وقد دل على كون احد الخبرين اقوى دلالة من معارضه لزم
الاخذ به والرجوع اليه بلا خلاف فلا نحكي وليست الترجيحات التعبدية والدلالية منوطة بظنون
خاصة كالادلة الشرعية عند قوم ولا بامور خاصة ... جهة التعبد وانه لم ... عند الخبرين بل
المرجع في معرفة الاقوى دلالة هو العرف واللغة وما ذكروه امارات ومظان حصول الظن لان
الظن الاقوى لو حصل من غيرها لا يكون معتبرا بل المناط هو حصول الظن بنفسه حصوله يكون ... [illegible]

اصالة حجية الظن حتى ان وجوه الترجيح الذى ذكرها فيتعارض بعضها مع بعض فلا بد من الترجيح
الى الاقوى منها كما مر تحقيقه ثم الظاهر بدل قوله وانكان اذ كانت بقرينة المقام وقوله ووجه دخولها
فيما ذكرناه **قوله** ان الاول يرجع الى ترجيح الحقيقة ومراده بالاول هو العام الذى لم يخصص
والمطلق الذى لم يقيد وقد صرح بهذا المرجع فى جملة من الكتب كالنهاية والتهذيب والمنية وغاية البادى
وشرح المختصر والاحكام وفى النهاية والمنية علل الحكم بان الثانى صار مجازا بخلاف الاول لبقائه فى تمام مسماه
وفى شرح المختصر بان حجية العام المخصوص خلافية اذ يتجبر بان ترجيح العام الذى لم يخصص والمطلق الذى
لم يقيد الى ترجيح الحقيقة على المجاز انما يتم على القول بكون العام المخصوص مجازا فى الباقى كما هو الاقوى
واما على القول بكونه حقيقة فيه فلا وكذا المطلق المقيد فان رجوعه الى ذلك مبنى على مجازية
المطلق المراد منه المقيد بان يستعمل فى خصوص المقيد والمبنى عليه ثم الجواز ان يراد من المطلق المقيد
مع كون الاستعمال حقيقة كما مر اليه الاشارة غير مرة فان رجوعهما الى ترجيح الحقيقة على المجاز على الاطلاق
الكلى كما هو ظاهر كلام زبدة الكرام هذا مضافا الى انه يرد عليه بحث اخر حاصله انه قد يتفق ترجيح المجاز على الحقيقة
على المجاز بكونه ليس بغالب كما مر بيانه مشروحا والتحقيق بان يقتضى تحقيقه فى مبحث الامر بان استعماله
فى الندب مجاز مع كون التخصيص فى العمومات والتقييد فى المطلقات عند مجازا غالبا والمجاز الغالب
اولى كما بيناه فى ذلك المبحث بما لا مزيد عليه وقد صرح هو فى مبحث العام بان احتمال الخصوص منه مساو
لاحتمال العموم منه بل الاحتمال الاول منه اظهر وقضيته ذلك كون العام الذى لم يخصص عنده من المجمل
لا اقل والعام المخصوص من الظواهر لغلبة التخصيص وشيوع المثل فى الاول دون الثانى ولولا قوله المبنى
على غالب لا يمكن ان يقال ان المراد من الحقيقة والمجاز من حيث هما كما مر نظيره فى اعتراض المنية عليه وقد
يندفع عن المصنف بعض ما مر من الاعتراضات ثم ان قوله كالمشترك بين معنيين انه مثل ما اذا كان
تعارض الخبرين باعتبار المعنى المجازى وكان المجاز فى احدهما اثنين وفى الاخر ثلثه او اكثر ووجه
ترجيح الاقل احتمالا منهما هو حصول قوة الظن فيه اذا لمعيار المدار على الظهور ومعيارها هو القرينة
ومتى ازداد الاحتمال ضعف الظهور المستند الى القرينة ومتى قل قوى الظهور المزبور والاخذ بالاظهر
الظهورين واقوى الظنين مما لا يعتريه ريب وبين نعم ومع ذلك كيف لم الحكم هنا بارجاع ترجيح
العام المذكور والمطلق المزبور الى ترجيح الحقيقة على المجاز ثم وايضا يرد عليه بحث اخر وان سلم ما ذكره

من الرجوع وهو ما ذكرناه سابقا من ان الحق فى تعارض الحقيقة والمجاز فى موضع النزاع هو التفصيل لا
الحكم بتقديم الحقيقة كليا **قوله** الاولى اعتضاد احدهما بدليل اخر الى آخره وفى جعل الترجيح بذلك قولان احدهما
نعم وهو للمعظم وقوم كما فى النهاية على العدم ومختار المعظم لان الظن الحاصل من الدليلين اعظم من الحاصل
من الدليل كما فى كثرة الرواة وقلتهم وقد تقدم ووجه ذلك مضافا الى ما ذكرته وعدم انكار الخصم
لما سيأتى ان كل واحد من الدليلين المتعاضدين يفيد مقدارا من الظن فعند الاجتماع يحصل
ذلك المقدار فقط ولا يلزم اجتماع المؤثرات على اثر واحد وهو محال فلا بد من الزيادة واما حجة المانعين
تعارض مقتضى مساويين اذا اعتضد احدهما بمساوى الاخر كما فى المجموع ذلك لا بد مجموعهما
اعظم من كل واحد منهما وكل واحد منهما مساو لذلك الاخر والاعظم من المساوى اعظم ولا يخفى
الدليل خلاف الاصل وانما وجب المصير اليه كما فى موضع البحث وجب الاخذ بما فيه خلاف الاصل اقل ما يكون
فى ذلك الا ترجيح ما عاضده دليل على معارضه الذى ليس له معاضد وبحجة الخصوم ووجوه مرجحها اله
القياس على الشهادة والفتوى حال عدم الاعتبار فى الترجيح بزيادة الظن بل المعتبر هو اصل الظن
والظهور لقوله نحن نحكم بالظاهر وضعفه كما مر يتضح ثم ان الفرق بين هذه المسئلة وبين ما مر
من الترجيح بكثرة الرواة هو ان هذه المسئلة اعم وما مر من الترجيح بكثرة الرواة جزئى من جزئيات هذه
المسئلة **قوله** اذا جوزنا كون الامام فى جملتهم الى آخره فى جملة الاكثر العاملين باحد الروايتين ونفى
الشرطية الاخر اذ غاية ما يفيد احدهما من الجزم بخلو الامام عن جملتهم فلا يكون عملهم حجة واما ثانيهما من
الجزم بكون الامام فى جملتهم فانه يكون اجماعا وخارجا عن موضع البحث لعدم حصول التعارض بين
القطعى والظنى كما مر ثم انه يمكن المناقشة فى كلية الحكم فى موضع الشرط لامكان حصول الظن الاقوى
من الخبر الذى اعتضد بعمل الاقل ثم ان اطلاق قوله بترجيح احد الروايتين الذى عمل به اكثر السلف
يشمل ما لو كانت الرواية الاخرى معمولا بها لاكثر الخلف اولا وهو مشكل لتعارض العملين وفيه مذاهب
ثلثة الاول ما اختاره المصنف نظرا الى ان السلف قريب العهد بزمان المعصوم والثانى عكسه نظرا
الى ان الخلف ادق نظرا واشد تاملا والثالث التوقف ولعل الاوسط اوسط فتم **قوله** يخالف
احدهما للاصل الى آخره توضيح ذلك انه اذا ورد خبران متعارضان جامعان لشرائط الحجية متكافئان سندا
ومتنا ودلالة ومن كل وجه الا ان احدهما موافق للاصل ومقرر له والاخر مخالف له وناقل عنه فاختلفوا

الكلام فيما اذا تعارض المقرر لحكم الاصل مع الناقل عنه من الاحكام

في حكم ذلك على اقوال خمسة ذكر المعظم منها اثنين الاول من الخمسة انه يجب ترجيح الناقل والاخذ به وهو المذهب
في المبادي وغاية ... وعزي في جملة من الكتب كالنهاية والمنية وغايته الى الاكثر والثاني تقديم المقرر
وترجيحه وهو للقوانين والحاجبي تبعا للشيخ كما نقل عن المعظم والثالث عدم ترجيح احدهما على الاخر لكونهما متساويين
وحكاه في غاية ... عن بعض واختاره الشيخ البهائي في حاشية الزبدة كما في الشرح الجوادي والرابع ما اشار اليه
في ... كما نقله المعظم والخامس ما ذكره في غاية ... فقال والذي نختاره التفصيل وهو ان الخبرين المتعارضين
اما ان يكونا عن النبي او الائمة ... فان كانا عن الرسول ... فان علم التاريخ عمل بالمتاخر مطلقا وان جهل التاريخ
فالمقرر يقدم بناء على ما ذكرنا من ان الناسخ ... حكما علم ... الاصل ... يكون المقرر جاريا بعد الناقل
وان كانا عن الائمة ... فالناقل يقدم على المقرر لانه لما كان موافقا للاصل كان كالمستغنى عن ذكره لحكم الاصل
وحيث النسخ بعد الرسول ... لا يحتمل تاخر المقرر عن الناقل انتهى القول الاول وهو الاول المشهور ... وجه
نظر البعض من ذلك الناقل ولو سلم ... فمنع ... في هذا المقام الكلام كما افاد بعض الاعلام وفي نظم كلام
لا يخفى على ذوي الافهام الثاني ما ذكره المعظم اخذا من ... والمنية حاصلا ان الناقل حكم النقل ولنيفا
منه ما لا يعلم الا منه والموافق للاصل كالمستغنى عنه بالاصل فيغلب على الظن انه للحاجة الثم الى ذكره للاستغناء
عنه بالاصل وفي غاية ... بعد ان حكم برجحان الناقل بالحجة المذكورة قال لان الشرع انما يحتاج اليه ليعرفنا
ما لم يستقل بمعرفته العقل بادراكه لا ما كان لعقولنا دلالة عليه انتهى وفي ... اعترض عليه بانه لو جعل المقرر
متاخرا استفيد منه ما لا يستقل به العقل ولو جعل متقدما استفيد منه ما يتمكن العقل من معرفته ...
ما ذكره المعظم ايضا تبعا للنبة وفي ... من ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ ... وفي ... اعترض عليه بان ورود
الناقل بعد ثبوت حكم الاصل ليس بنسخ لان دلالة العقل انما تفيد بشرط عدم دلالة السمع فاذا وجد
انتفى دليل العقل فلا يكون السمع رافعا لحكم العقل بل يكون مبينا لانتهائه فلا يكون ذلك نسخا نعم الاصل
دلالة معارض بانا لو جعلنا المقرر متقدما كان المنسوخ حكما ثبت بدليلين العقل والسمع وهو اشد
مخالفة لانه نسخ للاقوى بالاضعف الرابع ما اشار اليه في غاية ... من ان تقديم المقرر على
الناقل يستلزم حمل كلام الشارع على التاكيد وتقديم الناقل يستلزم التاسيس وهو اولى من التاكيد
وفيه مضافا الى ما سبق ان ادلوية التاسيس على التاكيد ممنوعة لان الفصاحة يعتبر فيها رعاية مقتضى الحال
فان اقتضى التاسيس وجب وان اقتضى التاكيد وجب ... مقتضى الحال ... فكيف يكون ان يقال

بأولوية التاسيس على التاكيد فان قيل ان الغالب هو التاسيس دون التاكيد والغلبة امارة الرجحان وايضا
الرجحان الغالب في احاديث الائمة هو بيان ما لا يستقل بادراكه العقل نظرا الى ... لقطع ورود منهم ... الرجحان المرجح
و... كثرة الطوائف في البيت ... يحمل على المحمل الراجح للغلبة ولان المنصب الشرعي قلنا بعد تسليم ذلك
انه مندفع بزيادة الرجحان في التاكيدية في موضع البحث لما مر من ان الظن الحاصل من الادلة اقوى من الحاصل
من دليله في موضع الخبر ... وكيف كان فالقول الثاني ما ذكره المعظم تبعا للمنية ونهاية
... في المنية بعد الاشارة الى هذه الحجة وفيه نظر فان فيه اعترافا برجحان الناقل على
المقرر ... الاولين ... المقرر على الناقل من الوجه الذي ذكره انما يتحقق اذا جعلنا بين الحديثين
علم ورود احدهما ... من لوازم التعارض اذ لا ثبات في الاثنين اذا علم اتحاد تاريخ الحديثين والقول
الثالث ما ذكره في غاية المبادي فقال ذهب بعضهم الى التساوي بينهما بناء على ان الظاهر ان المقرر انما ورد
بعد الناقل اذ لو لم يرد تقدم المقرر في الورود على الناقل كان فائدته التاكيد ولو تاخر عنه في الورود
كانت فائدته التاسيس وهو اولى من التاكيد ... عنه ... التعارض من جهتي المقرر والناقل ... وان
والقول الرابع والخامس ما ذكره في ... وغاية ... وقد ذكره ثم ان ما ذكره ما يتعلق بكلمات القوم في
المسألة نفيا واثباتا والمختار عندنا في المسألة هو مختار الشيخ من ترجيح المقرر على الناقل مطلقا سواء كان المقرر
متاخرا ام متقدما لان الظن الحاصل منه باعتبار ... بالاصل اقوى من الظن الحاصل من الناقل المخالف
... ان ما ثبت بدليلين الاصل والمقرر اقوى مما ثبت بدليل وهو الناقل ... عند
ان الاخذ باقوى الظنين في مقام التعارض لازم ... ما يمكن ان يرد علينا في المقام امران احدهما منع
تعدد الدليل في جانب المقرر لان الاصل ... اصالة براءة الذمة ودليل ... بشرط عدم معارضته بدليل اخر والشرط
في موضع البحث مفقود فان الناقل معارض موجود ... ان ذلك خلاف ... في المسألة لانه
يزيل حكم العقل ... انا القدر المسلم من الاشتراط المذكور هو المعارض ... هذا الاشتراط
المسلم في موضع البحث ... فان الناقل المعارض للاصل معارض بالمقرر ... بان ما دل على الاشتراط
المذكور مطلق ... وما ذكرنه ... الاصل ... في موضع البحث بل الظاهر
المتبادر منه هو المعارض المساوي او الاقوى ... كما في موضع البحث ... ان قلنا بان المراد من
الاصل في المقام هو المعنى المذكور ... كما هو ظاهر ... كلمات البعض واما ان جعل الاصل بالمعنى الاعم من ذلك

التأمل القاعدة المستفادة من العمومات كالاستصحاب واصالة الصحة مثلا فلا وقع للقول المذكور بان
ما دل على الاشتراط اه فتدبر وثانيها ان التاسيس خير من التاكيد ومقتضى ذلك ترجيح الناقل على
المقرر وفيه اولا مضافا الى ما مر من انه يتم في صورة العلم بتقدم المقرر واما في صورة العكس او
الجهل فلا وثانيا ان قاعدة خيرية التاسيس لو سلمت انما هي اذا لم يحصل الظن الاقوى بارادة التاكيد
واما معه كما في موضع البحث ونحوه فلا ومما يرشد الى صحة ما ذكرنا من تقديم المقرر على ما هو سيرة
الفقهاء في كتبهم الفقهية حيث يقدمون في تعارض الدليلين ما عاضده الاصل على ما لا يعاضده مطلقا
من غير تفصيل بما حكاه المصنف عن المحقق وارتضاه اذا عرفت هذا فاعلم ان في المقام [illegible] اختاره
بعض الاجلاء المعاصرين فقال والتحقيق ان للمسئلة صورا كما صرح به في مح وغيره منها ان يكون الخبران
المتعارضان الموافق احدهما للاصل من الائمة ويكون الاصل مستندا الى عمومات الكتاب والسنة الموجبة
للظن بالحكم الواقعي الذي هو محل الصواب والخطاء ومثال ذلك ان يرد من الصادق مثلا يصح بيع المعاطاة
ويرد عنه ع ايضا لا يصح ذلك فالاول موافق لاصالة صحة البيع المستندة الى عموم قوله تعالى احل الله البيع
الكاشف عن الواقع والموجب للظن به دون الثاني ومن ذلك ايضا ان يرد عنه ع يجب الوفاء بالشرط
في النكاح مثلا ويرد عنه ع ايضا انه لا يلزم ذلك فالاول مستند الى اصالة لزوم الوفاء بالشرط المستند
الى عموم قوله ع والمؤمنون عند شروطهم الكاشف عن الواقع والموجب للظن به دون الثاني ومن ذلك
ايضا ان يرد عنه ع لا تجب السورة في اليومية ويرد عنه ع ايضا تجب فيها فالاول موافق لاصالة [illegible]
والثاني موافق للاصل المستند الى العمومات الامرة بها نحو قوله تعالى اقيموا الصلاة الكاشف عن الواقع الموجب للظن به دون الثاني
هذا مبني على القول بان الفاظ العبادات موضوعة للاعم من الصحيح والفاسد كما مر تحقيقه في اوائل الكتاب
المعتبر في النص من الامثلة ويلزم في ذلك ترجيح الخبر الموافق للاصل والاخذ به وترك المعارض له سواء كان المتعارضان
من امام واحد او احدهما من امام والاخر من اخر وسواء علم بتقدم الموافق للاصل او تاخره او جهل التاريخ
وسواء كانا قطعيين سندا وظنيين دلالة ام بالعكس ام ظنيين سندا ودلالة وذلك لان الخبر الموافق
للاصل يفيد بنفسه الظن بالحكم الواقعي كالمعارض له فاذا انضم الاصل المذكور المفيد بنفسه الظن بالحكم الواقعي
كالمعارض له يقوى الظن ويضعف معارضه وهو مما يلزم طرحه لان المعتبر في باب الترجيح هو العمل بالاقوى الظني
وطرح المرجوح ولان طرح الخبر الموافق للاصل مستلزم لارتكاب تخصيصين احدهما تخصيص عموم ما دل على حجية

الكلام في منع اولوية التاسيس على التاكيد مطلقا

وثانيهما تخصيص العموم الذي هو مستند للاصل الموافق وهذا كما ترى طرح الخبر المعارض له فانه لا يلزم منه الا تخصيص
واحد وهو التخصيص الاول ومن الظاهر انه اذا دار الامر بين ارتكاب تخصيص واحد وارتكاب تخصيصين كان
الاول اولى لا يقال ما ذكرنا يعارضه قاعدة رجحان التاسيس على التاكيد لما مر من ان الاخذ بالمقرر و
الموافق للاصل يستلزم التاكيد والاخذ بالناقل والمخالف له يستلزم التاسيس لانا نقول ما ذكرت
ضعيف اما اولا فلانه ليس من دوران الامر بين التاسيس والتاكيد فان مفهوم الاصل الذي عاضد الخبر الموافق
له لا يكون متحققا لكل احد حتى يلزم التاكيد بمجرد ذكر الموافق بذكر الخبر الموافق له بل قد لا يفهم الا
ولان ذكر الخبر الموافق للاصل لعله وقع في مقام جواب سؤال السائل وبالجملة فان ادعى لزوم التاكيد
بمجرد ذكر الموافق للاصل وان لم يعرفه المخاطب فهو غلط وان ادعى لزومه باعتبار انه كل احد يفهم الاصل
فهو ايضا غلط كما لا يخفى سلمنا صدق التاسيس والتاكيد حقيقة في محل البحث الا انا نمنع من اولوية التاسيس
على التاكيد مطلقا لعدم دليل على ذلك اذ ليس منصوصا عليه في آية او رواية او كلام اهل اللغة حتى يتمسك
به ولا مما يدل عليه العقل والقدر الذي يشهد به العقل غير مفيد ولو سلمنا وجود مطلق من الدليل
يقتضي باطلاقه الحكم باولوية جميع افراد التاسيس على التاكيد ولكنه معارض بعموم ما دل على مرجحية [illegible]
التخصيص والتعارض بينهما تعارض العمومين من وجه ومن الظاهر ان الاول اولى ومما يؤيد ان الغالب فيما
ورد عن الائمة ع بيان الامور المخالفة للاصل كما صرح به بعض المحققين عملا بالاستقراء المفيد للظن فيلزم
ترجيح الناقل ممنوع نمنع ذلك لعدم دليل عليه سلمنا ولكن الظن الحاصل من ملاحظة الاصل مع الخبر
اقوى فتدبر وبالجملة فالاخذ بالموافق للاصل هو الاقرب وربما يقال ان الموافق للاصل بالمعنى المذكور
ليس من محل البحث المذكور كما يشعر به بعض كلماتهم وان اطلقوا لفظ الاصل فتدبر ثم اذا كان احد الخبرين
موافقا للاصل المستند الى العموم والاخر موافقا لاصل مستند الى عموم هو اعم من مستند الاصل الاول فلا
يبعد ترجيح الموافق للاصل المستند الى عام اخص ووجهه ظاهر ومنها ان يكون الخبران المتعارضان
الموافق احدهما للاصل من الائمة ع ويكون مستنده عقل او نقل يدل على لزوم العمل به حيث يحصل
العجز عن معرفة الواقع علما او ظنا فيكون وجوب العمل به من باب التعبد الصرف كالحكم بملكية ما في
يد المسلم ولا يكون الحكم المستفاد من هذا الاصل حكما واقعيا يكون محلا للصواب والخطاء بل ليس
المستفاد منه الا الحكم الظاهري ومثال ذلك ان يرد عن الصادق ع لا يجب الاستهلال في اخر شعبان

ويرد عندهم ايضاً يجب فيه ان فالاول موافق لاصالة براءة الذمة التي هي حجة تعبداً لا باعتبار افادة الظن
فان ما دل على حجية الاستصحاب عندنا هو العموم الدال على عدم جواز نقض اليقين بالشك لا يفيد الا ما ذكرنا
ومن ذلك ايضاً ان يرد عندهم يجب السورة في الصلوة ويرد عندنا ايضاً لا يجب وقلنا بان الفاظ العبادات موضوعة
للصحيح فان الاول ح موافق لاصالة وجوب تحصيل البراءة اليقينية عند التيقن باشتغال الذمة بالتكليف
وهي انما تكون حجة بعد الفحص عن الادلة وعن معرفة الحكم الواقعي علماً او ظناً وبالجملة فاذا كان احد الخبرين
المتعارضين المتكافئين موافقاً لاصالة براءة الذمة او للاستصحاب او لقاعدة لزوم الاحتياط وتحصيل
البراءة اليقينية او لاصالة حمل فعل المسلم على الصحة او لاصالة طهارة ما شك في نجاسته بالنجس فهو من
المفروض ح في ترجيح المقرر به اشكال فان هذا القسم من المرجح لا يفيد الظن بالحكم كما يفيده الخبر
المتعارضان فلا يتقوى الظن المستفاد من الخبر الموافق للاصول المذكورة بها فلا يحصل المناط في
الترجيح مضافاً الى اطلاق الاخبار الكثيرة الدالة على التخيير وشهرة القول بتقديم الناقل التي حكاها جماعة
ومنها ان تقديم الناقل مستلزم لارتكاب التخصيص فيما دل على حجية الخبر الموافق للاصول المذكورة
وفيما دل على حجيتها ولا كذلك الاخذ بالمقرر فانه لا يلزم منه الا ارتكاب التخصيص فيما دل على حجية الناقل
ومن الظاهر ان ارتكاب تخصيص واحد اهون من ارتكاب تخصيصين فان الخبرين بعد تعارضهما يتساقطان
فيبقى الاصول المذكورة سليمة عن المعارض فيلزم العمل بها فانه يحصل من الخبر الموافق لها الظن بالحكم
الواقعي ومما دل على حجية الاصول المذكورة من العمومات الشرعية يحصل الظن بالحكم الظاهري فيتقوى
الخبر الموافق لها ولا كذلك الخبر المعارض له فيكون الاول اولى بالترجيح واما اطلاق الاخبار فلا يصلح لمعارضة
ما ذكرنا لان اكثرها ضعيف السند فلا يصلح لمعارضة ما ذكرنا لان اكثرها ضعيف السند فلا يصلح للحجية
فضلاً عن المعارضة والمعتبر السند منها شمول الاطلاق لمحل البحث مسلّماً ولكنه معارض بالعمومات الدالة
على حجية الاصول المذكورة والتعارض بينهما من قبيل تعارض العمومين من وجه ومن الظاهر ان الترجيح مع
العمومات المذكورة لكثرتها والاعتضاد عليها في كثير من الموارد وشذوذ القول بالتخيير هنا ومع ذلك
فلا ريب ان الاخذ بالخبر الموافق للاصول المذكورة احوط باعتبار انه يحصل به العمل بما دل على حجيتها
وبما دل على التخيير ولا كذلك الاخذ بالناقل واحتمال وجوبه لا يقدح فيما ذكرناه من الاحتياط وان ادعي تعينه
لان المراد من الاحتياط بالاضافة الى الامكان فاذن المصير الى ترجيح المقرر الموافق للاصل في هذه الصورة في غاية القوة (ولا ترك)

بين كونها

بين كونهما من امام او امامين وبين كونهما قطعيين سنداً او ظنيين او التفرقة بالعكس او ظنيين سنداً
ودلالة وسواء جهل تاريخهما ام لا فوائد وهو ضعيف لما املاه وقد صرح بما ذكره من الايمان بل ادعي
على كلام المحقق في غاية الايضاح ومما يدل على ما ذهب اليه الشيخ جملة كثيرة من الاخبار الاول خبر عبد الرحمن بن
ابي عبد الله عن الصادق ع قال قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله
فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه
وما خالف اخبارهم فخذوه الثاني خبر الحسن بن الجهم قال قلت للعبد الصالح ع الى ان قال قلت يروى
عن ابي عبد الله ع شيء ويروى عنه خلافه فبايهما ناخذ فقال خذ بما خالف القوم وما وافق القوم
فاجتنبه الثالث خبر الحسين بن السري قال قال ابو عبد الله ع اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف
القوم الرابع خبر ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال ما انتم والله على شيء مما هم فيه ولا هم على شيء مما انتم
فيه فخالفوهم فما هم من الحنيفية على شيء الخامس خبر محمد بن عبد الله قال قلت للرضا ع كيف نصنع بالخبرين
المختلفين فقال اذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا الى ما يخالف منهما العامة فخذوه وانظروا الى ما
يوافق اخبارهم فدعوه السادس خبر سماعة بن مهران عن ابي عبد الله ع قلت يرد علينا حديثان واحد يأمرنا
بالاخذ به والآخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأل قلت لا بد ان نعمل بواحد
منهما قال خذ بما فيه خلاف العامة السابع خبر علي بن اسباط قال قلت للرضا ع يحدث الامر لا اجد بداً
من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك قال فقال ائت فقيه البلد فاستفته
في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه الثامن خبر ابي اسحاق الارجاني رفعه قال قال ابو
عبد الله ع اتدري لم امرتم بالاخذ بخلاف ما تقول العامة فقلت لا ادري فقال ان عليا ع لم يكن يدين
الله بدين الا خالف عليه الامة الى غيره ارادة لابطال امره وكانوا يسألون امير المؤمنين ع عن الشيء الذي
لا يعلمونه فاذا افتاهم جعلوا له ضداً من عندهم ليلبسوا على الناس التاسع خبر عمر بن حنظلة عن الصادق ع
قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم فقال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة
وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك
ارأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقاً للعامة والآخر
مخالفاً لهم بأيهما نأخذ فقال بما خالف العامة فان فيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعاً

الكلام فيما لو ترجح بمخالفة العامة من الاحكام

فقال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق حكامهم وقضاتهم الخبرين جميعا
قال اذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك قال في البحار رواه في غرره وثقة الاسلام في كتابيه صحيح لكنه من
المشهورات وضعف بخبر بعض الاصحاب العامري عن زرارة قال سئلت ابا عبد الله ع فقلت جعلت فداك يأتي
عليكم الخبران المتعارضان فقلت انهما عدلان مرضيان موثقان فقال انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه
وخذ بما خالفهم الحديث وبما ذكر ظهر ضعف ما اورده المحقق على الشيخ واضعف منه اشتراطه في حمل الخبر على التقية
عدم وجود قائل منا به فان الشيخ حمل صحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى ع الدالة على التخيير بين الجهر و
الاخفات فيما يجهر به من الفرائض على التقية فاورد عليه في المعتبر بان هذا تحكم من الشيخ فان بعض الاصحاب
لا يرى وجوب الجهر بل يستحبه وهذا من المحقق غريب اذ ما دل على لزوم حمل الاخبار على التقية من الاخبار
والاخبار ليس فيه ما ذكره من الاشتراط فما نسبه الى الشيخ من التحكم تحكم ثم المناقشة بان هذه الاخبار
ضعيفة الاسناد ضعيفة لان الظن الحاصل منها باعتبار كثرتها لا ينقص عن الظن الحاصل من الخبر الصحيح
بل هو اقوى فيكون حجة مع ان خبر عمر بن حنظلة حجة بنفسه والظن المصرح به في مقام بعض الاجلة اتفاق
المعظم على ان المناط في مقام الترجيح هو الظن فاذا حصل من تلك الاخبار وجب المصير اليه ثم على المختار
من الترجيح باعتبار المخالفة هل المعتبر المخالفة لجميع العامة او يكفي المخالفة لطائفة منهم كالحنفية
والشافعية والمالكية والحنبلية ظاهر اكثر الاخبار المتقدم اليها الاشارة الاول لكن الظاهر من استقراء
سير الفقهاء وعملهم الثاني ثم قال في الفوائد الحائرية واما التقية فالمعتبر مذهب العامة في ذلك الزمان
وكذا حكامهم وقضاتهم وقد نقل عن تواريخهم ان عامة اهل الكوفة كان عملهم في عصر الصادق ع على فتاوى
ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر واهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل المدينة على فتاوى
مالك ورجل آخر واهل البصرة على فتاوى عثمن وسوادة وغيرهما واهل الشام على فتاوى الاوزاعي
والوليد واهل مصر على ليث بن سعيد واهل خراسان على عبد الله بن المبارك وفيهم من اهل الفتوى
غير هؤلاء الى ان استقر رايهم بحصر المذاهب في الاربعة سنة خمس وستين وثلثمائة كما قيل انتهى فوائد
قال في ... بعد ذكر المرجحات وقد تتركب المرجحات مثنى وثلاث ورباع فصاعدا فالمتبع منها الاقوى و
الحكم ما هو الاقرب الى التقوى وقد اشار اليه الشيخ في غاية المأمول فقال المرجح قد يكون واحدا وقد تعدد
وقد يكون متعددا بان يكون بعضه في المتن وبعضه في السند وبعضه في الخارج او جميعه في المتن او الخارج او السند

الكلام في ان العبرة في التقية هل هي بمخالفة جميع العامة او البعض من الاحكام

ثم ان تعدده قد يكون ثنائيا وقد يكون ثلاثيا وقد يكون رباعيا فما فوقها ثم قال وكما يفرض وحدة المرجح و
تعدده في احد المتعارضين كذا يفرض في الطرفين اما بالسوية او بالاختلاف فيحصل اقسام كثيرة للترجيح بحيث
يتعذر ضبطها ويجب اعتبار الكيفية فان ترجح احدهما بها تعين العمل به وان تساويا تساقطا و
يرجع الى غيرها والحاصل ان المجتهد يعتبر حال قوة الظن في ذلك فمهما كان اقوى في ظنه وجب العمل به وما ليس
كذلك فلا انتهى واستحسنه بعض الاصحاب مدعيا ظهور الاتفاق عليه وقد اشار الى ذلك في نهاية الاحكام فقال
ما يرجح به الخبر فقد يكون بعضه اقوى من بعض فاذا استوى الخبران في كثرة وجوه الترجيح وجب اعتبار الكيفية
فان رجح احدهما بها تعين العمل به وان تساويا تساقطا ورجع الى غيرهما ان وجد والا وجب التخيير او التوقف
وكذا ان تساويا في الكيفية وتفاوتا في الكمية وجب العمل بالاكثر كمية وان كان احدهما اكثر كيفية واقل
كمية او بالعكس وجب على المجتهد ان يقابل ما في احد الجانبين من الرجحان بما في الجانب الآخر منه فان رجح احدهما
تعين العمل به والا فالحكم ما تقدم من التساقط اما التخيير او الوقف انتهى ثم ان الآمدي ذكر في الاحكام
وجوها من التراجيح لترجيح احد الاجماعين على الاخر والحق انه انما يتجه على مذهب العامة في باب الاجماع
واما على مذهب الامامية من انه الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم فلا يقع بينه التعارض كما اشار اليه في بعض
فوائده واعلم انه لا تتاتى ترجيح بعض الاجماعات على البعض الآخر نظرا الى ذلك لانهما لا يتعارضان فلا يترجح و
ان تعارضا لزم ان يكون احد الاجماعين خطأ وهو باطل بما تقدم نعم قد يتحقق التعارض بين الاجماعين
المنقولين ولكن حاله حال تعارض الخبرين من الآحاد كما مر اليه الاشارة قال في الوافية في مقام ذكر اقسام
المتعارضين الثالث عشر بين الاجماعين والحكم مع الاختلاف في القطعية والظنية ظاهر ومع الاتفاق فالحكم
ما مر في تعارض الخبرين من الاخبار الآحاد وتوهم كثير من الاصوليين انه لا يمكن تعارض اجماعين
قطعيين وهو باطل لان مرادنا من الاجماع هو اتفاق جماعة على حكم علم من حالهم وعادتهم انهم لا يتفقون الا
لما سمعوه من امامهم ع فاذا حصل العلم باتفاق مثل زرارة والفضل بن يسار وليث المرادي وبريد بن معوية العجلي
فلا شك في حصول العلم القطعي بدخول قول المعصوم ع او اشارته وتقريره في هذه الاتفاق ولما كان
فتاوى الائمة ع كثيرا ما ترد على جهة التقية ونحوها فلا بعد باتفاق جماعة كذلك على امر واتفاق جماعة اخرى
كذلك على خلافه غاية الامر ان يكون احد الاجماعين واردا على سبيل التقية ولما كانت كتب كثير من قدماء اصحاب
الائمة موجودة في زمن المفيد والشيخ وتلامذتهما او المحقق والعلامة الى زمان الشهيد فيمكن اطلاعهم على ما

كلام بعض صاحب العوائد في عدم جواز وقوع التعارض بين القطعيين من الاحكام

الكلام في التعارض بين الاجماع والاستصحاب وغير ذلك

المتعارضة كالاخبار المتعارضة لتواتر الكتب بعينها فلا يجوز نسبة الغلط اليهم بسبب نقلهم الاجماعات المتخالفة المتناقضة والقول بان اصحاب الائمة ع لم يكن لهم الفتوى بل كتبهم مختصرة في الروايات فمن لم يتتبع وان في كتب الروايات كثيرا ما يذكر الفتاوى عن زرارة وابن ابي عمير ويونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان وكيف لنا يجوز هذا القول بنسبة الغلط الى كثير من فحول العلماء كالسيد والشيخ والمحقق والعلامة وغيرهم مع قطعنا بان الكتب التي كانت عندهم ليست موجودة في هذا الزمان بل هذا من بعض الظن انتهى وفيه ما لا يخفى كما يظهر مما قدمناه وقال ايضا اذا وقع التعارض بين خبر الواحد والاجماع فان كان قطعيا فيقدم ظ وان كان ظنيا فيحتمل تقديم لان السند الى المعصوم ع فيه اظهر واصرح ويحتمل تقديم الاجماع لبعد التقية فيه وكونه بمنزلة رواية كثرت رواتها ويحتمل كونه كتعارض الخبرين في الحكم انتهى وفيه ايضا ما لا يخفى وقال ايضا اذا وقع التعارض بين خبر الواحد والاستصحاب فان كان اصل الاستصحاب ثابتا بخبر الواحد فالظ تقديم الخبر والا فمحل تامل انتهى وفيه ان الظ تقديم الخبر لوجوه الاول ان الاستصحاب حجة عندنا باعتبار التعبد لا باعتبار افادته الظن فهو دليل تعبدي بخلاف الخبر فان حجيته عندنا باعتبار افادته الظن فهو الدليل اجتهادي وقد تقرر ان الدليل الاجتهادي مقدم على الدليل التعبدي كما صرح به بعض الاصحاب مدعيا ظهور الاتفاق عليه الثاني ان الظن بعد حجيته يقوم مقام العلم ويكون اقرب الى الواقع فيكون اولى فتم الثالث انه لو لم يقدم لزم عدم حجية الظن اذ ما مورد الا وفيه دليل تعبدي من الاستصحاب واصل البراءة او اصل الاباحة واللازم بط وقال ايضا اذا تعارض الاستصحابان فالحكم التوقف وعدم العمل بشيء منهما ان امكن والا فيعمل بما وافق الاصل لعدم العلم بالناقل عنه ولا يبعد ترجيح ما اصله راجح باحد المرجحات المذكورة انتهى وفيه ما لا يخفى والاقرب ترجيح الاستصحاب الذي عاضده ما يفيد الظن كشهرة وغيرها واما ترجيح احدهما باعتضاده بمثل من دليل تعبدي عام ففيه اشكال وان كان لا يخلو من قوة قد فرغ من تأليف

هذه الاسطر العبد الجاني الشيخ رفيع الجيلاني سائلا

من الله العظيم ان يجعله لوجهه الكريم

وينفع به سائر المؤمنين

آمين

في اوائل العشر الاخر من رمضان المبارك من شهور سنة ١٢٣٠

[illegible]